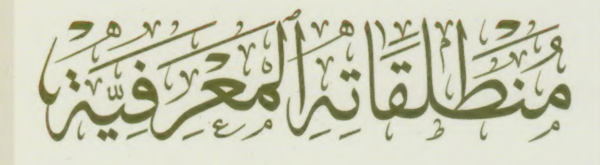






تأليف

الشيخ حيدر السندي الأحسائي


بسم الله الرحمن الرحيم

مواجهة الإلحاد

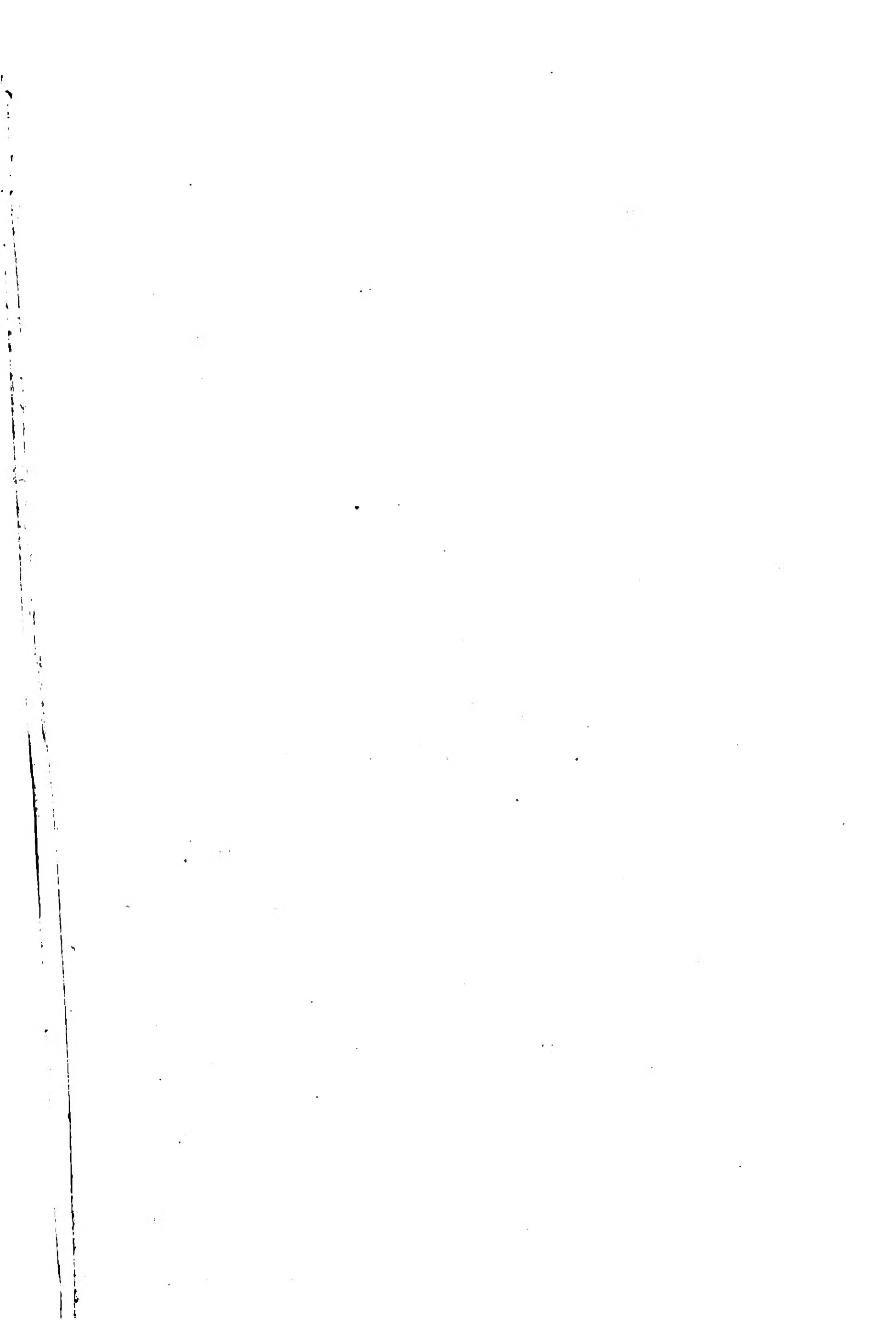


في منطلقاته المعرفية



تأليف

الشيخ حيدر السندي الأحسائي



كلمة الناشر



الحمد لله ربّ العالمين

والصلاة والسلام على أشرف مخلوق في العالمين

محمّد وآله الطيّبين الطاهرين ، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين

يعتبر التطوّر العلميّ الهائل في هذه العصور ، وأُطروحاته الفكريّة العميقة ، ونظريّاته المبتكرة الدقيقة ، التي صوّرت كحقائق ثابتة أزليّة ، مسلكاً وطريقاً معبّداً للابتعاد عمّا وراء والميتافيزيقيا ، للابتعاد عن الغيب ورميه في ظلام التاريخ والمهملات، بل منطلقات لإنكار الإلٰه والأدريّة.

هذه الظاهرة المعروفة بظاهرة الإلحاد المعاصر ، بقدرة قادر صارت مدّاً هادراً في ربوع البلدان الإسلاميّة ، وانتشرت انتشاراً واسعاً لم تشهده البشريّة من قبل، صيغت نظريّاته وجذوره الفكريّة والمعرفيّة طبق العلوم الفيزيائيّة الحديثة ، متمسّكتا بالداروينيّة المعاصرة ، فخدعت كثيراً من الشباب المؤمن وشكّكته في معتقداته التوحيديّة الإلٰهيّة .

ومن هذا المنطلق والحرص على المؤمنين ودين الله القويم ، بادر مركز الإمام الحجّة عجّل الله فرجه الشريف للدخول في معترك هذا الحقل المعرفيّ

العميق والدقيق، الذي قلّ روّاده وحظّاره والمحيطون بجذوره ونكاته وأبعاده، ليقدّم للقارئ الكريم، والمحقّق الرصين، وكافّة المؤمنين، كتاب (مواجهة الإلحاد في منطلقاته المعرفيّة) للمحقّق العلّامة الفاضل الشيخ حيدر السنديّ الاحسائيّ (دامت توفيقاته)، فقد أفاد وأجاد، فسطّر ملحمة فكريّة علميّة ثقافيّة، خاطب المحقّقين والمثقّفين ببيانات وأدبيات محكمة، سهلة العبارة، عميقة المعنى، جمع من خلالها الحقول الفلسفيّة والكلاميّة الحوزويّة، والصيغة والصبغة الأكاديميّة، فناقش الإلحاديّة الفيزيائيّ المبعثر في وريقات التصميم العظيم، الداروينيّة المعاصرة الحديثة، ففنّد وهدم منطلقاتها العقيمة، ومآخذها السقيمة، ذاكراً أسباب انتشارها، محلّلاً دوافعها، محرّراً لمحلّ نزاعها، آخذاً بتلابيبها، صاهراً إيّاها، مثبتاً حقّانيّة الإله ووجوده، وفطريّة ووحيانيّة دلائله، فلله أجره، فلله درّه، وعليه أجره.

ويعدكم مركز الإمام الحجّة عجّل الله فرجه الشريف بمسفورات ومباحث قيّمة في هذه الحقول العلميّة لسماحة المحقّق المؤلّف، ولأمثاله من المحقّقين المدقّقين بإذن الله تعالى.

المقدّمة



الحمد لله رب العالمين ،

والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين

بين يدي الكتاب :

مع تطوّر العلم ، واكتشاف جوانب متعدّدة ترتبط بالطبيعة ، وكيفيّة تكوّنها وتكوّن ما فيها من أنواع ومظاهر مختلفة ، واجه الإنسان عدّة أسئلة ترتبط بأصل الكون وعلّته ، ومنشأ وجود الأنواع وتشكّل الظواهر الطبيعيّة ، وقد قدّمت دراسات متعدّدة جنحت بأصحابها نحو الإلحاد وإنكار وجود الفاعل والغاية للنظام الكونيّ ، ومن أهم تلك الدراسات نظريّة (M) التي طرحها كتاب (التصميم العظيم) من تأليف الفيزيائيِّين : ستيفن هوكنغ وليوناردو ملودينو ، ونظريّة التطوّر أو النشوء والارتقاء التي شيّد قواعدها العالم الشهير تشارلز داروين في كتاب (أصل الأنواع) ، وسار على منوالها التطوّريّون الجدد ، أمثال رتشارد دوكنز .

لقد واجه المؤمنون تحدّياً خطيراً بعد طرح هذه الدراسات ، وكانت النتيجة في بعض الأحيان ـ للأسف ـ تبنّي بعض المؤمنين للإلحاد ،

أو تزلزل إيمانه بوجود الإلـه ووقوعه في الحيرة والشكّ .

وهذا ما يوجب على المؤمنين بالإلـه ـ من أي ديانة كانت ـ ملاحظة هذه الدارسات بدقّة ، ومحاكمة منطلقاتها الإلحاديّة ، وهذا ـ كما هو واضح ـ ما لا يمكن تحقيقه من خلال المناهج الكلاميّة والفلسفيّة التراثيّة العابرة للقرون ، والتي تعرّضت لشبهات عصر مؤلّفيها ، ولا تعالج ما استجدّ بعد ذلك من الشبهات .

إنّ الإلـهيّين بحاجة إلى أن يولوا معطيات العصر الحديث ، وما يدور في أروقة المعاهد والمؤسّسات العلميّة اليوم اهتماماً ، خصوصاً تلك الأُطروحات التي ترتبط بالعقيدة وأُصول الإيمان ، فما عاد الوضع الثقافيّ العامّ يتحمّل الاقتصار على بعض العلوم الدينيّة ، والتعويل في البعض الآخر على الدارسات الأحفورية التي لا تواكب متطلّبات الوضع الثقافيّ الراهن .

ما هو الإلحاد ؟

الإلحاد في اللغة : الميل ، وهو قد يكون في القول ، وقد يكون في العمل ، ومن الإلحاد القوليّ ما جاء في قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[١] .

وما روي في دعاء شهر رمضان : « اللّٰهُمَّ إنّا نَسْأَلُكَ بِحَقِّ هَذَا الشَّهْرِ ، وَبِحَقِّ مَنْ تَعَبَّدَ لَكَ فِيهِ مِن ابْتِدَائِهِ إلىٰ وَقْتِ فَنَائِهِ ، مِنْ مَلَكٍ قَرَّبْتَهُ ، أَوْ نَبِيٍّ أَرْسَلْتَهُ ، أَوْ عَبْدٍ صَالِحٍ اخْتَصَصْتَهُ ، أَنْ تُجَنِّبَنَا الْإِلْحادَ في تَوْحِيدِكَ »[٢] .

---

(١) الأعراف ٧: ١٨٠.

(٢) مصباح المتهجّد : ٦٠٠.

ومن العمليّ ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام : «كُلُّ ظُلْمٍ إِلْحَادٌ، وَضَرْبُ الْخادِمِ في غَيْرِ ذَنْبٍ مِنْ ذَلِكَ الْإِلْحَادِ»[1].

والإلحاد في الاصطلاح : عدم الاعتقاد بوجود إلـه صانع للكون .

وهو قسمان :

القسم الأوّل : ما يسمّى بالإلحاد القويّ ، أو الإلحاد الموجب ، وهو الاعتقاد بعدم وجود الإلـه . ويبلغ عدد أتباع هذا القسم ـ حسب بعض الإحصاءات ـ ٨٪ من إجماليّ عدد سكان الأرض .

القسم الثاني : الإلحاد الضعيف ، أو السلبيّ ، وهو مذهب الشكّ في وجود الإلـه . ويبلغ عدد أتباع هذا القسم ـ حسب بعض الإحصاءات ـ ١٢٪ من إجماليّ سكان الأرض .

أسباب الإلحاد:

اهتمّ الباحثون اهتماماً بالغاً بدراسة أسباب الإلحاد وانتشاره ، رغم ما تتّسم به عقيدة وجود إلـه من وضوح ومتانة ـ على الأقلّ في نظر الإلـهيّين ـ واُلقيت في ذلك المحاضرات ، وقدّمت أبحاث ورسائل ، واُلّفت مصنّفات مستقلّة ، واستعرضت جملة من الأسباب منها :

١ ـ الفرار من المسؤوليّة المترتّبة على الإيمان بوجود الإلـه .

٢ ـ وجود الصراعات الدمويّة بين الإلـهيّين و أصحاب الديانات .

٣ ـ اشتمال بعض الأديان المنسبة إلى الإلـه على جملة من الخرافات والأساطير ، والأخطاء العلميّة التي ثبت مع تطوّر العلوم والمعارف تقاطعها مع الواقع .

---

(١) الكافي : ٤ : ٢٢٧ .

٤ ـ الضعف الفلسفيّ عند كثير من علماء الطبيعة ، وعدم تمييزهم الدقيق بين حدود النتائج العلميّة ، وما يقتضيه البحث الفلسفيّ في مسألة الإله ، أو عدم ضبط مسائل نظريّة المعرفة ، وتحديد الموقف الصحيح في جملة من أبحاثها ، لا سيّما بحث مصادر المعرفة .

٥ ـ الشبهات والإشكالات التي توجّه من قِبل الملحدين مع ضعف الأجوبة المقدّمة من قِبل الإلهيّين في كثير من الأحيان .

وذُكر غير ذلك من الأسباب ، كما عرضت تفاصيل مختلفة ، ومناشئ متعدّدة في دائرة كلّ سبب ، وهذا الكتاب الماثل بين يدي القارئ الكريم ليس معنيّاً بدراسة نفس الأسباب ، ومدى مقاربتها للواقع ، وإنّما هو معنيّ بعرض دراسة مبسّطة تدعم حقيقة وجود الإله ، وتحاول معالجة بعض الأسباب التي يدّعى أنّها علميّة ، وذلك بوضع كلّ معطى معرفيّ في موضعه المناسب غير المنافي لعقيدة الإله ، وإن توهّم بعض الباحثين المنافاة .

ترتيب أبحاث الكتاب :

وقد جعلت هذا الكتاب ضمن فصول :

الفصل الأوّل : تحدّثت فيه عن معرفة الله من حيث تصنيف وسائل الإثبات ، فاستعرضت فيه جملة من أدلّة وجود الله تعالى بأُسلوب مبسّط سهل ، وذكرت فيه أقسامها و أصنافها ، وحاولت مناقشة جملة من الشبهات المثارة حولها ، وجعلت هذا الفصل ضمن أقسام الثلاثة الأُولى تمثّل دروساً ألقيتها على طلاب الدورة العقديّة التخصّصيّة في حوزة الأحساء المباركة ، وقد قرّرها الشيخان الموفّقان :

١ ـ الشيخ يوسف العبد السلام (حفظه الله) .

٢ ـ الشيخ يوسف الخزعل (حفظه الله) .

الفصل الثاني : في مناقشة ما جاء في كتاب (كتاب التصميم العظيم) .

فإنّ من أهمّ الأسباب العلميّة التي ساهمت في تشكيل قناعة إلحاديّة تتمدّد الدراسات العلميّة التي قدّمها الباحثون الملحدون ، ومن تلك الدراسات كتاب (التصميم العظيم) من تأليف الفيزيائيِّين ستيفن هوكنغ وليوناردو ملودينو .

نشر الكتاب للمرة الأُولى في الولايات المتحدة الأمريكيّة بتاريخ السابع من سبتمبر عام ٢٠١٠م ، ليصبح الكتاب الأكثر مبيعاً على موقع أمازون الإلكترونيّ خلال بضعة أيّامٍ فقط ، جاء نشره في بريطانيا بعد ذلك بيومين ، في التاسع من سبتمبر ، وأصبح الكتاب في نفس يوم نشره ثاني أكثر الكتب مبيعاً على أمازون .

وقد تميّز هذا الكتاب بأنّه كتاب علميّ صاغه القلم بلغة يفهمها العامّة ؛ إذ الهدف منه ـ كما يبدو ـ عرض نظريّة بديلة عن فكرة الإلـه الخالق ، وهي نظريّة (M) بنحو يكون لهذا العرض تأثير واسع على المتخصّصين وغيرهم ، وقد فرح بهذا الكتاب روّاد الإلحاد ودعاته ، واعتبره بعضهم الضربة القاضية لفكرة الإلـه الميتافيزيقيّة ، حتّى قال ريتشارد دوكينز عالم الأحياء التطوّرية ، والداعي إلى الإلحاد ، حول وجهة نظر هوكنغ : أخرجت الداروينيّة الإلـه من علم الأحياء ، لكنّ حالة الفيزياء بقيت أقلّ وضوحاً . وأمّا الآن فإنّ هوكنغ يقود قتلاً رحيماً لفكرة الإلـه في الفيزياء .

وفي المقابل قلّل جملة من الباحثين من شأن الكتاب وتأثيره ،

فقد شكّك الفيزيائيّ البريطانيّ روجر بنروز في مقالٍ بصحيفة فاينانشال تايمز في أنّ أسلوب الكتاب يمنح قرّاءه فهماً كافياً للموضوع، قائلاً أنّه: بعكس نظريّة ميكانيكا الكمّ، فإنّ نظريّة (M) ليست لها أيّ أدلّة مثبتة تجريبيّاً، وذكر الفيزيائيّ البريطانيّ جوزيف سلك في مجلة ساينس أنّ بعض التواضع سيكون مرحّباً به هنا... أعتقد أنّه خلال قرنٍ أو قرنين... ستبدو نظريّة (M) مألوفةً لعلماء الكون المستقبليّين كما هي بالنسبة لنا نظريّات فيثاغورس الكونيّة عن الكرات.

وحيث صار هذا الكتاب وما يحمل من نظريّة مضادّة لنظريّة الإلـٰهي ذا رواج، وأحدث جملة من التساؤل عند شريحة من المؤمنين، فقد قرّرت أن أتعرّض في هذا الفصل لأهمّ مقوّمات نظريّة الكتاب (M) وما يلاحظ عليها.

وهنا أُريد أن أُلفت عناية القرّاء الأعزّاء إلى أنّي لا أدّعي الكمال في هذه الدراسة، وعدم وجود جوانب فيها نقص أو اشتباه، خصوصاً فيما يرتبط بعرض نفس النظريّة (M)؛ وذلك لعدم وقوفي على كتاب (التصميم العظيم) بلغته الأُمّ أو المترجمة، غير أنّي بذلت جهدي، واستعنت ببعض الكتابات في هذا الشأن، كما أبديت ما أراد من النقد انطلاقاً من موقعي التخصّصيّ في علم الكلام والفلسفة ونظريّة المعرفة، وقد حاولت ما استطعت أن يكون أُسلوبي واضحاً تستوعبه شرائح كثيرة من متابعي هذه الأُطروحات.

وحيث أنّ كتاب (التصميم العظيم) يريد أن يقدّم وجهة نظر حول أصل الكون، وفي مقابله تأتي نظريّة الإلـٰهيّ، والتي تؤمن بوجود خالق واجب قديم، وبطلان نظريّة (M) فإنّه يبقى في وجه الإلـٰهي سؤال يرتبط بأصل العالم وهو (من خلق الواجب الذي يرجع إليه الإلـٰهي

جميع الموجودات ؟) فسوف نجعل الفصل الثاني في قسمين :

القسم الأوّل : عرض محتوى كتاب (التصميم العظيم) ونقده .

القسم الثاني : تقديم جواب الإلـٰهيّ على سؤال (من خلق الواجب الذي يرجع إليه الإلـٰهيّ جميع الموجودات؟) الذي كان ينقدح عادة في أذهان الأطفال عند تعريفهم بأنّ الله تعالى خالق كلّ شيء ، وأصبح الآن يؤرّق بعض المثقّفين بسبب ما يقدّمه الملاحدة أو المتأثّرون بهم من شبهات .

الفصل الثالث : في مناقشة الملاحدة في منطلقاتهم التطوّريّة .

إنّ من الأبحاث المهمّة جدّاً اليوم تلك الأبحاث التي تقف على حدود نظريّة التطوّر بدقّة ، وتحاول مناقشة الملحدين في توظيفهم لها في دعم الإلحاد ، ومحاربة الأديان ـ لا سيّما خاتمها ـ فإن نظريّة التطوّر أُريد لها أن تتقاطع مع عقيدة الأديان الإلـٰهيّة من جهات ثلاث :

١ ـ أصل الحاجة إلى خالق ، وهذا في جانبها المتعلّق بالنشوء .

٢ ـ قيمة دليل النظم ، وهذا في جانبها المتعلّق بالتطوّر وفق قانون الانتخاب الطبيعيّ .

٣ ـ تخلق الإنسان كنوع مستقلّ ، وهذه الجهة وإن لم تصطدم بأصل وجود الإلـٰه أو أحد براهين وجوده ، إلّا أنّها تلامس ما ينصّ عليه الدين السماويّ من خلق آدم مستقلّاً ، وهذا ما يساهم في عدم الإيمان بالإلـٰه المنسوب إليه ذلك الدين ؛ لأنّ الإلـٰه الحقّ لا يصادر الحقائق العلميّة في إخباره .

ولا يخفى أنّ الباحث إذا أراد أن يستوعب نظريّة التطوّر في إطارها العلميّ فعليه أن يتكبّد عناء البحث والتدقيق ، و يسعى ما استطاع

من أجل اجتياز العقبات الكثيرة التي يواجهها فيه ، فإنا هذا البحث يحتاج إلى إلمام بعداة علوم تشكّل آليات تكوين نظريّة التطوّر وهي : علوم الجينات ، والمتحجارات ، والجيولوجيا وعلم طبقات الأرض ، والأحياء الجزيئي ، والتشريح ، وغيرها من العلوم التي لم يكن كثير منها مكتشفاً عندما تشكّلت القناعة التامّة لداروين نفسه وقت إصداره لكتابه الشهير (أصل الأنواع) في ١٨٥٩م والذي يبلغ ٧٨٦ صفحة واستغرق تأليفه ٢٠ سنة ، وإنّي اعترف بعدم التخصّص في هذه العلوم ، ولهذا حاولت ما استطعت الاستعانة بما ذكره المتخصّصون في هذا الصدد توطئة لتناول الجانب الفلسفيّ من هذا الفصل .

ويقع هذا الفصل في ثلاثة أقسام :

القسم الأوّل : عرض نظريّة التطوّر .

القسم الثاني : مؤيّدات نظريّة التطوّر .

القسم الثالث : مناقشة توظيف التطوّريّين التطوّر لمناقشة الأديان .

الفصل الرابع : في بيان عدم وفاء القانون بدور الفاعل الحكيم ، والمصمّم القاصد والهادف ، وهو يحاول يعالج شبهة يستعين بها بعض المادّيّين لتسويق الإلحاد تحدث ذريعة إمكان تقديم القانون للجواب على التساؤل الذي اضطر الإلٰهيّ للاعتقاد بوجود الله من أجل الإجابة .

وفي هذا الفصل سوف يجد القارئ تارة تذكر ببعض المباحث المتقدّمة ، وأُخرى زيادة توضيح لها ، وثالثة دفعاً لشبهات تثار حول مسائل تقدّمت البرهنة عليها .

حيدر السنديّ الأحسائيّ

٦ / ٦ / ١٤٣٧هـ

الفصل الأوّل

أدلّـة وجود الله بيـان و تقسيم

القسم الأوّل: معرفة الله الفطريّة

القسم الثاني: المعرفة الحصوليّة الحاصلة من البرهان العقليّ

القسم الثالث: معرفة الله الحاصلة بالأُسلوب العلميّ

القسم الرابع: في دفع جملة من الشبهات



القسم الأوّل

معرفة الله الفطريّة

تاريخ الاعتقاد بوجود الله تعالى

الاعتقاد بوجود خالق ومدبّر للكون ـ كما أثبت علماء الآثار والتنقيبات، ودلّت عليه الرسوم القديمة المكتشفة ـ من أقدم العقائد الملازمة للإنسان من يومه الأوّل وإلى يوم الناس هذا، فقد اكتشفت أقدم الرسومات الكهفيّة في كهف يسمّى (آل كستلّو) في اسبانيا يعود تاريخ هذه الرسومات إلى أربعين ألف سنة، وقد قدّمت دراسات حول هذه الرسومات، نتيجة هذه الدراسات هي أنّ هذا الكهف بما فيه من الرسومات من جهات متعدّدة ـ بما فيها موقعه الذي لا يصلح للسكنى بسبب وعورة الطريق، وصعوبة الوصول إليه ـ أُعدّ لعبادة الإله والتقرّب إليه، ولهذا أُطلق على هذا الكهف اسم مشهور وهو كنيسة (سيستين).

في عقيدتنا ـ نحن المسلمون ـ كان الاعتقاد بوجود الله تبارك وتعالى موجوداً مع الإنسان الأوّل، فإن الإنسان الأوّل كان نبيّاً أنزله الله تبارك وتعالى من السماء، ومعه إيمانه بوجود الله وتوحيده تبارك وتعالى، استمرّ هذا الاعتقاد والإيمان يعبر القرون من الإنسان الأوّل إلى يوم الناس

هذا، فأغلب الذين يعيشون على كوكب الأرض الآن يؤمنون بوجود إله.

فإنّ أغلب الناس ينتمون إلى ديانات ثلاث:

الديانة الأُولى: الديانة المسيحيّة، وعدد المسيح يبلغ مليارين ومائتين مليون.

الديانة الثانية: الديانة الإسلاميّة، وعدد المسلمين مليار وستمائة مليون.

الديانة الثالثة: الديانة الهندوسيّة، وعدد الهندوس يبلغ مليار ومائة مليون.

ثمّ بعد هذه الديانات تأتي ديانات أقلّ عدداً، مثل الزرادشتة والهندوكيّة واليهوديّة، وكلّ هؤلاء يطبقون على الاعتقاد بوجود إله. نعم، يختلفون في اسم الإله، وفي صفته، هل هو واحد أو متعدّد؟ هل هو جسم أو منزّه عن صفات الجسميّة؟ إلّا أنّهم يتّفقون على وجوده.

إحصائيّات الاعتقاد بوجود الله

مركز الدراسات الأمريكيّ المختصّ بدراسة المعتقدات (بيوفورم) قدّم إحصائية تقول: ٨٤٪ من مجموع سكان الأرض يؤمنون بوجود إله، يعتقدون أنّ للكون خالق، وأنّ هنالك قدرة غيبيّة وراء عالم الطبيعة تدبّرها، وهذا معناه أنّ الذين لا يعتقدون بوجود الله قلّة ساحقة بالمقارنة من المؤمنين، وذكر في بعض الإحصائيّات أنّ الذين لا يؤمنون بوجود الله في الشرق الأوسط ٢٪، وفي إفريقيا ٣٪، وفي أُوربا ١٣٪، والبقيّة يؤمنون بوجود إله.

أكبر عدد ذكر للملحدين ٨٠٠ مليون، ١٥٠ مليون منهم هم الملحدون

بما يسمّى بالإلحاد القويّ أو الموجب ، أي يعتقدون بعدم وجود إله ، وأمّا البقيّة فيقولون لا ندري أيوجد إله أو لا ؟

وينبغي أن يلتفت القارئ العزيز إلى أنّنا لا نعرض هذه الإحصائيّات كحقائق ، واعتماداً على حسن الظنّ بالجهات التي صدرتها ، وادّعت الإخلاص في استخلاصها ، فقد تكون هناك جهات وراء تكثير عدد الملحدين ، فإنّ من الأساليب الدعائيّة التي يستخدمها المختلفون فكريّاً في بعض الأحيان لبيان أنّ لأفكارهم قبولاً ورواجاً ، وأنّها بعيدة عن المصادمة مع البداهة والوضوح تكثير عدد المنتمين إليها ، فالهدف من عرض هذه الإحصائيّات التأكيد على ما هو مشاهد ومدرك من أكثريّة عدد الإلهيّين .

والسؤال الذي نريد الإجابة عليه هو : ما هو السبب الحقيقيّ وراء الاعتقاد بوجود إله ؟ لماذا أغلب الناس يعتقدون بوجود خالق ومدبّر للكون ؟

في مقام الجواب قدّمت نظريّات متعدّدة ، منها :

النظريّة الأُولى : نظريّة الخوف والجهل

نلاحظ أنّ الملحدين المعاصرين في الغالب يقدّمون الإجابة التالية : إنّ السبب هو الخوف والجهل .

يقول هؤلاء : إنّ الإنسان البدائيّ كان يخاف مجموعة من الظواهر الضارّة التي قد تنهي حياته ، كالزلازل والبراكين والأوبئة ونحوه ، وكان لا يعرف سبب حدوث هذه الظواهر ، فاعتقد بسبب خوفه وجهله بوجود قوّة

عظيمة وراء الكون هي التي تحدث هذه الظواهر ، فأخذ يخضع لها ، ويقدّم لها القرابين من أجل السلامة والعافية.

قال ويل ديورانت في كتابه المشهور قصّة الحضارة: الخوف كما ذكر بعض الفلاسفة هو أوّل أُمّهات الآلهة.

أي إنّ الآلهة لها أُمّهات ولدتها ، فأوّل تلك الأُمّهات خوف الناس ، فلأجل خوفهم أنتجوا فكرة الإله.

ثمّ قال: اشتركت عوامل متعدّدة في خلق الاعتقاد الدينيّ ، منها الخوف من الموت. فالموت والانتقال وعدم العلم بالمصير بعد الموت ، ساهم في خلق الاعتقاد بوجود آلهة تنتظر في العالم الآخر ، إمّا أن تنتظر بالرحمة أو تنتظر بالعذاب.

وقال راسل الفيلسوف الانكليزيّ ـ الذي كان من المتحمّسين في تبنّي هذه النظريّة في بعض مراحل حياته ـ: لأنّه ـ أي الإنسان ـ يجهل الأسباب الطبيعيّة اعتقد بوجود إله.

فلأنّ الإنسان في نظر هؤلاء لا يعلم أنّ سبب الزلزال تحرّك صفائح الأرض ، أو سبب البركان ضعف القشرة الأرضيّة ، أو سبب الأمراض الفيروسات والبكتيريا ، اعتقد بوجود إله يدبّر هذه الظواهر ، فهو يجد حاله في وضع حسن ، ثمّ تتبدّل الأوضاع بلا سابق إنذار ولا يعرف السبب ، وهذا ما دعاه إلى أن يعتقد بوجود قوّة أحدثت هذا التحوّل!

ولو أدرك الإنسان الأسباب ، واستطاع أن يتنبّأ بوقوع هذه الأسباب ، ويحذر من وقوع الظواهر المترتّبة عليها ، لما اعتقد بوجود إله؛ ولذا قال راسل: هناك علاقة بين انتشار العلم وانتشار الإلحاد ، فكلّما توسّع العلم

وانتشر كلّما اقترب الناس من الإلحاد ، وكلّما ترسّخ الجهل وانتشر اقترب الناس نحو الاعتقاد بوجود إلـه .

مناقشة نظريّة الخوف والجهل

هذه النظريّة عليها عدة ملاحظات نقتصر على ذكر اثنين منها :

الملاحظة الأُولى: هي أنّ الواقع اليوميّ يكذّب هذه النظريّة ، فإنّ اليوم هو يوم تطوّر العلوم ، وتفجّر المعارف والمعلومات ، الآن أغلب الناس يعلمون بأكثر الأسباب الطبيعيّة ، فيعلمون أنّ سبب الزلازل تحرّك صفائح الأرض ، وسبب الأمراض والأوبئة فيروسات ومخلوقات بكتيريّة ، ومع ذلك أغلب الناس يؤمنون بوجود الله عزّ وجلّ ، فأُوربا ـ مثلاً ـ من أكثر الدول تطوّراً في صعيد العلوم متعدّدة (الكيمياء ، الرياضيّات ، الفلك ، الفيزياء ، الطب)؛ إذ الأُوروبيّ يخضع لتعليم متطوّر جدّاً مع ذلك نسبة الملحدين في أوروبا ١٣٪ ، والأغلب يؤمنون بوجود الله تبارك وتعالى ، فهذا دليل على أنّ سبب الاعتقاد بالله ليس الجهل بأسباب هذه الظواهر المكروهة؛ لأنّه حصل العلم بها ومع ذلك الإيمان بالله تبارك وتعالى موجود ، فلابدّ وأن نبحث عن سبب آخر .

الملاحظة الثانية: وهي أنّ أكبر العباقرة والمكتشفين وأصحاب التخصّصات العلميّة في مختلف الحقول المعرفيّة يعتقدون بأنّ للكون إلـهاً ، والقائمة تبدأ من سقراط ، أفلاطون ، أرسطو ، الفارابيّ ، ابن رشد ، ابن سينا ، غاليلو ، إسحاق نيوتن ، اينشتاين ، فكلّهم يؤمنون بوجود إلـه مع أنّهم عباقرة متخصّصون عارفون بالأسباب الطبيعيّة لهذه الظواهر المكروهة .

إسحاق نيوتن من أكبر العقول العلميّة التي عرفها التاريخ البشريّ، وقد عدّه مايكل هارت ـ صاحب كتاب العظماء المائة ـ الثاني بعد الرسول الأعظم ﷺ، وبعده ذكر المسيح (على نبيّنا وآله وعليه أفضل الصلاة والتسليم)، وقد كان ـ نيوتن ـ مؤمناً ومدافعاً عن الإيمان بوجود إله وخالق، ونقلت عنه عبارة مشهورة، وهي: «الجاذبيّة يمكن أن تفسّر لنا حركات الكواكب، ولكنّها لا تفسّر لنا من الذي جعلها متحرّكة؟ فالله يحكم كلّ شيء، ويعلم بكلّ شيء».

إنّ قانون الجاذبيّة يمكن أن يفسّر لنا الظاهرة، فهو يفسّر لنا علّة حركة الكواكب في حركة متّسقة، ولكنّه لا يفسّر وجود نفسه، فهنا القانون لا يتكلّم وإنّما الكلام للعقل الذي يقول: لا بدّ من وجود موجد لهذا القانون.

ومن القوانين العلميّة: (الماء إذا بلغت حرارته مائة درجة يغلي)، وبهذا القانون نحن يمكن أن نفسّر ظاهرة الغليان، ونقول في الإجابة عن سبب الغليان: (بلغ الدرجة المعيّنة ١٠٠ درجة)، ولكن هل يمكن لهذا القانون أن يفسّر وجود نفسه؟ لماذا يوجد في الكون هذا القانون، ويحكم فيه بعض الظواهر؟

إنّ أصحاب نظريّة الجهل والخوف يتصوّرون أنّنا نحتاج إلى الله تبارك وتعالى في تفسير وجود الظاهرة، فقالوا: إنّ الإنسان البدائيّ يؤمن بوجود الله؛ لأنّه يجهل أسباب الظواهر، ولكنّه بعد أن عرف أسباب الظواهر ـ وهي القوانين ـ فلا داعي إلى فكرة وجود الله تبارك وتعالى، مع أنّنا نحتاج إلى فكرة وجود الله ـ كما يقول إسحاق نيوتن ـ في تبرير وجود الظواهر والقوانين التي تفسّر هذه الظواهر على حدّ سواء.

اينشتاين لعلّه أكبر عقل في القرن المنصرم ، عنده كتاب اسمه (العالم كما أراه أنا) يقول فيه: هذا الإيمان القلبيّ العميق ، والاعتقاد بوجود قوّة حكيمة عليا ، يمكن أن ندركه من خلال هذا الكون الغامض الذي يعطينا فهماً وفكرة عن هذا الإله.

فالكون يدلّ على وجود الله ، هذا النظام يدلّ على وجود منظّم ، إذا تدبرنا في الكون فإنّ الكون يعطينا فكرة عن الله تبارك وتعالى.

جاء في كتاب (مائة عالم حصل على جائزة نوبل): أنّ ٦٧٪ من العلماء الذين كرّموا بجائزة نوبل كانوا يعتقدون بوجود الله تبارك وتعالى ، وهذا يعني أنّ أغلب العلماء المتخصّصين يؤمنون بوجود الله تبارك وتعالى وهم أكبر العقول البشريّة ، وهم العباقرة في العلوم الطبيعيّة والإنسان. فإذا كان أكثر العباقرة يؤمنون بوجود الله كيف يمكن أن نقول سبب الاعتقاد بوجود الله تعالى هو الجهل ؟!

إنّ من الكتب النافعة في هذا الصدد كتاب (الله يتجلّى في عصر العلم) ، وهو لمجموعة من العلماء المتخصّصين من الغرب والشرق ، يقدّم كلّ عالم في تخصّصه ـ في علم الرياضيّات ، في علم الفيزياء مثلاً ـ دراسة ويثبت فيها من مجال تخصّصه وجود الله تبارك وتعالى.

النظريّة الثانية: النظريّة الماركسيّة

وتوضيحها هو: أنّ الماركسيّين ذهبوا في نظريّة المعرفة (*Epistemology*) إلى قاعدة تقول: إنّ كلّ نظريّة وكلّ فكرة ، بل كلّ سلوك وعادة ، لها سبب واحد ، وهو الوضع الاقتصاديّ الذي يعيشه الإنسان ، فوضعك الاقتصاديّ عندهم يحدّد نوعيّة أفكارك ، ويحدّد طبيعة سلوكك ، ولهذا يطلق على

النظريّة الماركسيّة بالمادّيّة التاريخيّة؛ لأنّها تفسّر التاريخ والأفكار والنظريّات والحوادث تفسيراً مادّيّاً، وأصحابها يربطون كلّ شيء بالاقتصاد.

الماركسيّون ـ خصوصاً كبراء الماركسيّة: ماركس، انجلز، لينين ـ حاولوا أن يفسّروا الاعتقاد بوجود الله تبارك وتعالى تفسيراً مادّيّاً، فذكروا أنّ الإنسان في بدايته يعيش مجتمعاً بسيطاً لا توجد فيه فكرة عن الإله، ثمّ تطوّر المجتمع ووجدت فيه طبقتان:

الطبقة الأُولى: طبقة المستبدّين الإقطاعيّين الذين يتسلّطون على الأرض، وعلى وسائل الإنتاج والمنتج.

الطبقة الثانية: طبقة العمال الكادحين، وهذه الطبقة مسحوقة.

وبعد وجود تينك الطبقتين وقع نزاع بينهما، فأرادت الطبقة العاملة أن تخرج من سلطنة الطبقة الإقطاعيّة، فاضطرّ الإقطاعيّون والأغنياء إلى إحداث فكرة وجود إله، حيث قالوا: هناك إله وهو الذي خلق الطبقيّة، ويريد هذا النظام، وأي محاولة للتعدّي على هذا النظام هي تحدّي للإله، وتعرّض صاحبها للمسؤوليّة بعد الموت، لهذا هم يذهبون إلى أنّ فكرة وجود الإله مخلوقة من قِبل الإنسان الإقطاعيّ والمصلحيّ، وهو يريد من خلالها أن يخضع الفقراء ويبقيهم تحت سلطنته، فالإله لم يخلق الإنسان، بل الإنسان هو الذي خلق الإله من أجل مصالح اقتصاديّة، وقد أطلقوا العبارة التالية: (الدين أفيون الشعوب)، أي هو مخدّر يستعمله الأغنياء وتستفيد منه الطبقة المتسلّطة لإبقاء الفقراء والطبقة المسحوقة تحت السيطرة.

ويوجد في هذه النظريّة جهتان :

الجهة الأُولى: بمثابة القاعدة ، وهي التي تقول: كلّ نظريّة منشأها الوضع الاقتصاديّ.

الجهة الثانية: بمثابة تطبيق القاعدة ، حيث قالوا: الإيمان بوجود الله منشأه ماديّ اقتصاديّ ، وهو النزاع الطبقيّ بين العمّال وبين الإقطاعيّين.

ونذكر تعليقين على هذه النظريّة :

التعليق الأوّل: وهو مرتبط بالجهة الأُولى.

إنّ النظريّة الماركسيّة نظريّة فاسدة؛ لأنّها توقع الإنسان في الشكّ وعدم إمكانيّة الجزم بأي حقيقة علميّة؛ لأنّهم يقولون: أي نظريّة فهي وليدة الوضع الماديّ وحالة الاقتصاد ، ونحن نعلم أنّ الوضع الاقتصاديّ وضع متأرجح ، فوضع الاقتصاد اليوم بكيفيّة وغداً بكيفيّة أُخرى ، وإذا كان الوضع الاقتصاديّ متغيّراً ، وهو منشأ الأفكار ومنشأ العقائد ومنشأ النظريّات ، يلزم من ذلك أن تكون النظريّات مشكوكة الحقّانيّة لا يمكن أن نجزم بصحّتها؛ لأنّي دائماً سوف أقول حول أي نظريّة: اعتقادي بصحّتها ـ فيما إذا اعتقدت ـ مسبّب عن وضعي الاقتصاديّ لا مطابقة النظريّة للواقع الموضوعيّ ، ولو تغيّر الوضع الاقتصاديّ تغيّر اعتقاديّ ، ما هو الضمان الذي يثبت لي صحّة أنّ الأرض كرويّة وتدور حول الشمس ؟ لعلّ وضعي الاقتصاديّ هو الذي جعلني اعتقد بهذه النظريّة ، ولعلّه إذا ارتفع الرصيد البنكيّ أو تغيّرت قيمة السلع السوقيّة سوف اعتقد ببطلان ذلك !

إذن لو قلنا بأن منشأ الأفكار والنظريّات في جميع العلوم الوضع الاقتصاديّ وهو متبدّل يلزم أن لا نجزم بصحّة أي نظريّة ، وهذا يوقعني

في الشكّ ، من هنا يواجه الماركسيّون سؤالاً صعباً جدّاً ومحيّراً ، وهو أنّ الماركسيّين يقولون: نحن نرى صحّة هذه القاعدة: (كلّ نظريّة تابعة للوضع الاقتصاديّ) ، ونحن نسألهم عن نفس هذه القاعدة ، هل هي تابعة للوضع الاقتصاديّ أو لا ؟!

أليس من حقّنا أن نقول وفق نظريّتهم بأنّ (لينين) الذي يعتقد بهذه النظريّة بسبب أنّه يعيش وضعاً اقتصاديّاً معيّناً اعتقد بها ، لو تغيّر وضعه الاقتصاديّ للزم أن يغيّر رأيه فيها !

وبعبارة أُخرى: من حقّنا أن نخاطب الماركسيّين بالقول: هل نظريّتكم تابعة لهذه الكلّيّة (كلّ نظريّة تابعة للوضع الاقتصاديّ أم لا) ؟

إذا قالوا: تابعة فإنّه؛ يلزم عدم اليقين بصحّتها ، فنحتمل أنّ الموقف منها يتغيّر إذا تغيّر الوضع الاقتصاديّ.

وإذا قالوا: ليست تابعة لها فإنّه؛ يلزم أن تكون نظريّتهم مكذّبة لنفسها؛ لأن النظريّة تقول: كلّ نظريّة تابعة للوضع الاقتصاديّ ، بما في ذلك نظريّة وجود إله ، والآن ظهر عندنا نظريّة ليست تابعة وهي النظريّة الماركسيّة نفسها. وبهذا نعرف أنّ أوّل من يطلق رصاصة الرحمة على النظريّة الماركسيّة النظريّة الماركسيّة نفسها !

التعليق الثاني: وهو مرتبط بالتطبيق.

هنالك أمران يثبتان أنّ نظريّة الماركسيّة في معرفة الله تبارك وتعالى باطلة:

الأمر الأوّل: تاريخ الأديان

نحن إذا قرأنا تاريخ الأديان نجد أنّ الأديان الإلهيّة نشأت في بيئة الفقراء

والمساكين (الطبقة العاملة المسحوقة)، وكان الدين عاملاً محرّكاً لها نحو الانقلاب على سلطة الظالمين والمستنفعين، وإليك بعض الأمثلة:

١ ـ الدين اليهوديّ نشأ على يد نبيّ الله موسى (على نبيّنا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام)، واحتضنه بني إسرائيل وكانوا من الطبقة المسحوقة، وكان آل فرعون يستعبدونهم، فالإقطاعيون في ذلك الزمان يقولون: بعدم وجود إلـه، أو يعتقدون بأنّ فرعون الإلـه ويتّبعونه، بينما الطبقة الفقيرة هي التي كانت تؤمن بوجود الله المدبّر للكون، وقد بيّن القرآن الكريم وضعهم المسحوق، قال تعالى: ﴿يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذٰلِكُم بَلاَءٌ مِن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾[١].

٢ ـ المسيحيّة، فهي قد نشأت على يد نبيّ الله عيسى (على نبيّنا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام)، وكان حوله فقراء يفترشون الأرض ويلتحفون السماء كما هي وصيّته (صلوات الله وسلامه عليه)، واستمرّوا في اضطهاد من قِبل اليهود إلى سنة ٣١٣م لمّا تنصّر الإمبراطور قسطنطين، فهم من الفقراء والطبقة المسحوقة ومع ذلك كانوا إلـهيّين.

٣ ـ الإسلام الخاتميّ، نشأ على يد النبيّ الخاتم ﷺ، ورسول الله لم يكن إقطاعيّاً بل كان فقيراً يرعى الأغنام، حتّى قال المشركون احتقاراً لوضعه الاقتصاديّ: ﴿لَوْلاَ نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾[٢]، فلم يكن غنيّاً، وما كان إقطاعيّاً يملك مزارع وبساتين يريد أن يُخضِع فيها الفقراء والمساكين.

---

(١) إبراهيم ١٤: ٦.

(٢) الزخرف ٤٣: ٣١.

إذن: تأريخ الأديان يكذّب هذه النظريّة، ويبرهن على أنّ الإيمان بالله تعالى بدأ على يد الفقراء والمساكين.

الأمر الثاني: سيرة الإلـهيّين

حيث إنّ سيرتهم كانت على ترك الوضع الاقتصاديّ والاهتمام بالدنيا وما فيها من أجل الإيمان بالله تبارك وتعالى، فالمؤمنون الحقيقيّون كانوا يضحّون بالوضع الاقتصاديّ من أجل عقيدتهم، ومثل هؤلاء لا يمكن أن يقال: إنّ عقيدتهم نشأت من أجل الحفاظ على وضعهم الاقتصاديّ، فرسول الله ﷺ عُرضت عليه الدنيا من أجل أن يتنازل عن عقيدته في التوحيد ولم يتنازل.

قال ابن إسحاق: حدّثني يزيد بن زياد، عن محمّد بن كعب القرظيّ، قال: حدّثت أنّ عتبة بن ربيعة ـ وكان سيّداً ـ قال يوماً وهو جالس في نادي قريش، ورسول الله ﷺ جالس في المسجد وحده: يا معشر قريش، ألا أقوم إلى محمّد فأكلّمه، وأعرض عليه أُموراً لعلّه يقبل بعضها فنعطيه أيّها شاء، ويكفّ عنّا؟ وذلك حين أسلم حمزة، ورأوا أصحاب رسول الله ﷺ يزيدون ويكثرون، فقالوا: بلى يا أبا الوليد، قم إليه فكلّمه.

فقام إليه عتبة حتّى جلس إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا ابن أخي، إنّك منّا حيث قد علمت من السلطة في العشيرة، والمكان في النسب، وإنّك قد أتيت قومك بأمر عظيم فرّقت به جماعتهم، وسفّهت به أحلامهم، وعبت به آلهتهم ودينهم، وكفّرت به من مضى من آبائهم، فاسمع منّي أعرض عليك أُموراً تنظر فيها لعلّك تقبل منها بعضها.

قال: فقال له رسول الله ﷺ: قل يا أبا الوليد، أسمع. قال: يا ابن أخي،

إن كنت إنّما تريد بما جئت به من هذا الأمر مالاً جمعنا لك من أموالنا حتّى تكون أكثرنا مالاً ، وإن كنت تريد به شرفاً سوّدناك علينا حتّى لا نقطع أمراً دونك ، وإن كنت تريد به ملكاً ملّكناك علينا ، وإن كان هذا الذي يأتيك رئياً تراه لا تستطيع ردّه عن نفسك ، طلبنا لك الطبّ ، وبذلنا فيه أموالنا حتّى نبرئك منه ، فإنّه ربّما غلب التابع على الرجل حتّى يداوى منه أو كما قال له.

حتّى إذا فرغ عتبة ورسول الله ﷺ يستمع منه ، قال: **أقد فرغت يا أبا الوليد ؟** قال: نعم.

قال: فاسمع منّي ، قال: أفعل ، فقال:

﴿حم * تَنزِيلٌ مِنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ * كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * بَشِيراً وَنَذِيراً فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ * وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ﴾[1] ، ثمّ مضى رسول الله ﷺ فيها يقرؤها عليه. فلمّا سمعها منه عتبة أنصت لها ، وألقى يديه خلف ظهره معتمداً عليهما يسمع منه ، ثمّ انتهى رسول الله ﷺ إلى السجدة منها ، فسجد ثمّ قال: **قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت ، فأنت وذاك**»[2].

وبعد رسول الله ﷺ وصيّه وأخوه أمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه) الذي كان يعمل في بستان ليهوديّ في المدينة ويأخذ الأجرة ثمّ يتصدّق بها ، ويشدّ حجراً على بطنه ويبيت جائعاً ، يدخل عليه سويد بعد

---

(١) فصّلت ٤١: ١ ـ ٥.

(٢) السيرة النبويّة: ١: ٢٩٤.

أن حكم، فيجده جالساً على حصيرة بالية، فيقول: يا أمير المؤمنين، أنت ملك المسلمين، والحاكم على بيت المال، وتأتيك الوفود والولاة، ألا يوجد في بيتك غير هذه الحصيرة البالية؟ فيلتفت إليه (صلوات الله وسلامه عليه) ويقول: يا سويد، **إنّ اللبيب لا يتأثّث في دار النقلة، وأمامنا دار المقامة قد نقلنا إليها متاعنا، ونحن منقلبون إليها عن قريب»**[1].

ويبلغه أنّ واليه على البصرة عثمان بن حنيف لبّى دعوةً فيها ألوان الأطعمة وصنوف المأكل، فيكتب إليه (صلوات الله وسلامه عليه):

«أَمّا بَعْدُ ـ يابْنَ حُنَيْفٍ ـ: فَقَدْ بَلَغَني أَنَّ رَجُلاً مِنْ فِتْيَةِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ دَعاكَ إِلىٰ مَأْدُبَةٍ فَأَسْرَعْتَ إِلَيْهَا تُسْتَطَابُ لَكَ الْأَلْوانُ، وَتُنْقَلُ إِلَيْكَ الْجِفانُ. وَما ظَنَنْتُ أَنَّكَ تُجِيبُ إِلىٰ طَعامِ قَوْمٍ، عائِلُهُمْ مَجْفُوٌّ، وَغَنِيُّهُمْ مَدْعُوٌّ. فَانْظُرْ إِلَىٰ ما تَقْضَمُهُ مِنْ هٰذا الْمَقْضَمِ، فَما اشْتَبَهَ عَلَيْكَ عِلْمُهُ فَالْفِظْهُ، وَما أَيْقَنْتَ بِطِيبِ وُجُوهِهِ فَنَلْ مِنْهُ.

أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَاماً يَقْتَدِي بِهِ، وَيَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ، أَلَا وَإِنَّ إِمَامَكُمْ قَدِ اكْتَفَىٰ مِنْ دُنْيَاهُ بِطِمْرَيْهِ، وَمِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصَيْهِ. أَلَا وَإِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَىٰ ذٰلِكَ، وَلٰكِنْ أَعِينُونِي بِوَرَعٍ وَاجْتِهادٍ، وَعِفَّةٍ وَسَدادٍ. فَوَاللهِ ما كَنَزْتُ مِنْ دُنْياكُمْ تِبْراً، وَلَا ادَّخَرْتُ مِنْ غَنائِمِها وَفْراً، وَلَا أَعْدَدْتُ لِبالِي ثَوْبِي طِمْراً. بَلَىٰ كانَتْ في أَيْدِينا فَدَكٌ مِنْ كلِّ ما أَظَلَّتْهُ السَّماءُ، فَشَحَّتْ عَلَيْها نُفُوسُ قَوْمٍ، وَسَخَتْ عَنْها نُفُوسُ قَوْمٍ آخَرِينَ، وَنِعْمَ الْحَكَمُ اللهُ. وَما أَصْنَعُ بِفَدَكٍ وَغَيْرِ فَدَكٍ،

---

(١) موسوعة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام في الكتاب والسنّة والتاريخ للريشهريّ: ٩: ٣٤٦ و٣٤٧.

وَالنَّفْسُ مَظَانُّها في غَدٍ جَدَثٌ، تَنْقَطِعُ في ظُلْمَتِهِ آثارُها، وَتَغِيبُ أَخْبارُها، وَحُفْرَةٌ لَوْ زِيدَ في فُسْحَتِها، وَأَوْسَعَتْ يَدا حافِرِها، لَأَضْغَطَها الْحَجَرُ وَالْمَدَرُ، وَسَدَّ فُرَجَها التُّرابُ الْمُتَراكِمُ، وَإِنَّما هِيَ نَفْسِي أَرُوضُها بِالتَّقْوىٰ لِتَأْتِيَ آمِنَةً يَوْمَ الْخَوْفِ الْأَكْبَرِ، وَتَثْبُتَ عَلَىٰ جَوانِبِ الْمَزْلَقِ. وَلَوْ شِئْتُ لَاهْتَدَيْتُ الطَّرِيقَ إِلَىٰ مُصَفّىٰ هٰذا الْعَسَلِ، وَلُبابِ هٰذا الْقَمْحِ، وَنَسائِجِ هٰذا الْقَزِّ. وَلٰكِنْ هَيْهاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوايَ، وَيَقُودَنِي جَشَعِي إِلَىٰ تَخَيُّرِ الْأَطْعِمَةِ، وَلَعَلَّ بِالْحِجازِ أَوِ الْيَمامَةِ مَنْ لَا طَمَعَ لَهُ فِي الْقُرْصِ، وَلَا عَهْدَ لَهُ بِالشِّبَعِ، أَوْ أَبِيتَ مِبْطاناً وَحَوْلِي بُطُونٌ غَرْثَىٰ، وَأَكْبادٌ حَرَّىٰ، أَوْ أَكُونَ كَما قالَ الْقائِلُ:

وَحَسْبُكَ داءً أَنْ تَبِيتَ بِبِطْنَةٍ   وَحَوْلَكَ أَكْبادٌ تَحَنّ إِلى الْقَدِّ

أَأَقْنَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقالَ: هٰذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا أُشارِكُهُمْ فِي مَكارِهِ الدَّهْرِ، أَوْ أَكُونَ أُسْوَةً لَهُمْ فِي جُشُوبَةِ الْعَيْشِ!»(١).

النظريّة الثالثة: هي نظريّة الفطرة

وخلاصة هذه النظريّة ـ على المختار ـ هو: أنّ الإنسان خلق بكيفيّة تقتضي الوصول إلى معرفة الله تعالى إذا لم يكن هناك مانع، كالشبهات التي يوردها الملاحدة.

المعرفة الناشئة من العلم الحضوريّ

وفي مقام تفصيل هذه النظريّة نتحدّث عن المعرفة الحصوليّة الحاصلة من العلم الحضوريّ ثمّ عن المعرفة الفطريّة فنقول:

---

(١) نهج البلاغة ـ خطب الإمام عليه السلام: ٣: ٧٢.

العلم تارة حضوريّ، وهو حضور ذات المعلوم عند العالم، وأُخرى حصوليّ، وهو حصول صورة الشيء في الذهن، ومثال الأوّل: عِلْمنا بحالاتنا النفسيّة، كحالة الحبّ والخوف أو الرجاء والاطمئنان، ومثال الثاني: عِلْمنا بمدينة (بغداد) من خلال صورتها الجميلة المكتسبة من إخبار صديق أو وقوع حواسّنا مباشرة على مدينة (بغداد).

والتصوّر كما اتّضح من المثال السابق يمكن أن تظفر به النفس من خلال المعلوم بالعلم الحضوريّ، فكلّ واحد منّا إذا أحسّ بالخوف في لحظة ما يمكنه أن يتصوّر شعوره هذا ويحتفظ في ذهنه بصورة عنه، وهذا أمر وجدانيّ لا أعتقد أنّ عاقلاً يقبل التشكيك فيه.

خالق الكون في تصوّر الإلهيّ محيط بالكون وبكلّ واحد منّا، وهو حاضر بذاته عند كلّ مخلوق، فإنّ المخلوق لمّا كان عدماً ثمّ وجد، فهو في ذاته لا يملك الوجود، ولا يستطيع أن يديم لها الوجود، ونسبته إلى الوجود كنسبة الميزان ذي الكفّتين لا تترجّح كفّة الوجود له إلّا بمرجّح، وهو الخالق، فالمخلوق لا يستغني ولا ينفكّ عن خالقه، وخالقه معه حاضر أينما كان، وهذا يعني أنّ الممكن يمكن أن يرى بقلبه خالقه حاضراً في أعماق حاجته، وبإمكانه من خلال إدراك هذا الحضور أن ينتزع مفهوماً يحكي به وجود خالقه، وهذا هو العلم الحصوليّ المستفاد من العلم الحضوريّ بالخالق تعالى، فإنّه بعد ثبوت علمنا بالله تعالى حضوراً يمكن أن يقال: بأنّ المعلول إذا التفت إلى حضور وجود الله تعالى يمكن أن ينتزع منه صورة يجعلها حاكية لذلك الوجود، وليس المراد أنّ الله تعالى له وجودان وجود خارجيّ ووجود ذهنيّ، وأنّ الصورة الذهنيّة هي عين وجود الواجب تعالى؛

ولذا هي حاكية عن وجوده الخارجيّ بالعينيّة كما يقول أصحاب نظريّة الوجود الذهنيّ، بل المراد من وجود صورة حاكية عنه تعالى أنّ الذهن بما أولاه الله تعالى وأعطاه من قدرة بإمكانه أن يعتبر صورة ويجعلها مرآة تحكي الوجود الخارجيّ على نحو حكاية العنوان للمعنون لا على نحو حكاية الكلّيّ لأفراده، فالمفهوم تارة تكون علاقته بالخارج علاقة الكلّيّ بالأفراد، نظير مفهوم الإنسان الذي ينطبق حدّه ـ حيوان ناطق ـ على أفراده في الخارج، وهو مفهوم أتى بعينه وبواقعه إلى الذهن، وأُخرى لا يمكن أن يكون مصداقه هو بعينه انتقل من الخارج إلى الذهن، إمّا لفرط تحقّق المصداق كما في مفهوم الوجود الذي يحكي الوجود الخارجيّ؛ لأنّ حقيقة المصداق عين الواقعيّة والخارجيّة، ولا يمكن أن ينفكّ عن الخارج ويأتي إلى الذهن وإلّا يلزم انقلاب الشيء عمّا كان عليه، أو لمحض بطلان المصداق، كمفهوم العدم الذي لا يمكن أن يأتي بواقعه؛ لأنّه لا واقعيّة ولا ثبوت له.

وواجب الوجود يستحيل أن يأتي إلى الذهن؛ إذ حقيقته تعالى عين الواقع المحيط بجميع مراتب الوجود، سواءً كانت خارجيّة أو كانت ذهنيّة، فما يأتي إلى الذهن ليس هو تعالى بل مفهوم مخلوق لله تعالى، فهو مخلوق للنفس، والنفس تجعله حاكياً للوجود الخارجيّ، قال الإمام الباقر عليه السلام: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم، مردود إليكم»[1].

فالخلاصة: أنّه إذا قلنا علم حصوليّ بالله تعالى منتزع من العلم الحضوريّ فالمراد من ذلك أنّه يوجد عنوان، والنفس بالتفاتها وإدراكها

---

(١) بحار الأنوار: ٦٦: ٣٩٣.

لوجود الله تعالى استعدّت لخلقه وجعله وانتزاعه، فكما أنّ النفس إذا أحسّت بالخوف حضوراً تنتزع مفهوماً وتجعله حاكياً عن حالة الخوف الحاضرة فيها بالوجدان، وكذلك إذا التفتت إلى وجود الله حضوراً، فإنّ التفاتها يُعدُّها لانتزاع صورة تجعلها حاكية عن ذلك الوجود الخارجيّ، وتستعملها في عمليّة الاستدلال والبرهان، وفسّر بعض العلماء المعرفة الفطريّة الواردة في الآيات والروايات بذلك، ومن المناسب أن نقف قليلاً عند المعرفة الفطريّة لله تعالى، والبحث يقع فيها في ضمن نقاط:

بحث في معرفة الله الفطريّة

النقطة الأُولى: استعراض بعض الأدلّة الدالّة على ثبوتها.

الدليل الأوّل:

قال تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ**﴾[1]. إنّ هذه الآية الكريمة تدلّ على أنّ الدين من الأُمور الفطريّة، وقد ورد في أُصول الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام في بيان المراد من هذه الآية «**فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ**»[2]، وفي معناها مجموعة من الروايات.

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ**

(١) الروم ٣٠: ٣٠.

(٢) الكافي: ٢: ١٢، الحديث ٣.

هٰذَا غَافِلِينَ ﴾[١]، فقد ذُكر إنّه ليس المراد من هذه الآية أنّ الله تعالى أخذ ذرّيّة الناس من ظهور آبائهم ثمّ قال لهم قولاً لفظيّاً: ألست بربّك ؟ فأجابوا قولاً لفظيّاً بـ (بلى)، بل المراد من ذلك أنّه تعالى فطرهم على الإقرار بربوبيّته، وفي ذلك روايات.

منها: ما في كتاب التوحيد للصدوق عن الإمام أبي جعفر عليه السلام: « **فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلىٰ مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ** »[٢].

الدليل الثالث:

ما رواه الكلينيّ عن الإمام الباقر عليه السلام: «**كَانَتْ شَرِيعَةُ نُوحٍ عليه السلام أَنْ يُعْبَدَ اللهُ بِالتَّوْحِيدِ وَالْإِخْلَاصِ، وَخَلْعِ الْأَنْدَادِ، وَهِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها**»[٣].

فيستفاد من مجموع الأدلّة السابقة أنّ الإنسان فطر على معرفة الله تعالى، إمّا بخصوصها أو ضمن الدين، أو التوحيد، فمن فطر على الدين فطر على معرفة الله تعالى؛ لأنّ معرفته تعالى من أُصول الدين، وكذا من فطر على التوحيد؛ لأنّه توحيد لله تعالى عزّ وجلّ، ولا يمكن أن تتحقّق الفطرة على توحيده دون الفطرة على وجوده.

النقطة الثانية: بيان معنى الفطرة في اللغة

نتعرّض لهذه النقطة لما لها من أهمّيّة في محاكمة النظريّات التي ستذكر في تفسير المراد من فطريّة معرفة الله تعالى.

---

(١) الأعراف ٧: ١٧٢.

(٢) التوحيد: ٣٣٠.

(٣) الكافي: ٨: ٢٨٢.

قال الخليل في كتاب العين: «فطر الله الخلق أي خلقهم، وابتدأ صنعة الأشياء، وهو فاطر السماوات والأرض ـ أي خالق ـ والفطرة التي طبعت عليها الخلق من الدين فطرهم الله على معرفته بربوبيّته. ومنه قوله ﷺ: «كلّ مولود يولد على الفطرة حتّى يكون أبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه»[(١)].

وقال ابن منظور في لسان العرب: «فطر الله الخلق يفطرهم: خلقهم وبدأهم، والفطرة: الابتداء والاختراع، قال ابن عبّاس: ما كنت أدري ما فاطر السماوات والأرض حتّى أتاني أعرابيّان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها (أي أنا ابتدأت حفرها) ـ إلى أن قال: ـ والفطرة ـ بالكسر ـ: الخلقة. أنشد ثعلب:

هوّن عليك فقد نال الغنى رجل في فطرة الكلب لا بالدين والحسب

أي في خلقة الكلب، والفطرة: ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به، وقد فطره يفطره ـ بالضمّ ـ أي خلقه ـ إلى أن قال: ـ وقال أبو الهيثم: الفطرة هي الخلقة التي خلق عليها المولود في بطن أُمّه، قال: وقال تعالى: ﴿الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾[(٢)]، أي خلقني، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي﴾[(٣)].

والحاصل: أنّ المراد بالفطرة الخلقة فطرهم على التوحيد أي خلقهم عليه، فطرهم على المعرفة أي خلقهم عليها»[(٤)].

---

(١) كتاب العين: ٧: ٤١٨.

(٢) الزخرف ٤٣: ٢٧.

(٣) يس ٣٦: ٢٢.

(٤) لسان العرب: ٥: ٥٦.

النقطة الثالثة: في تحديد المراد بمعرفة الله تعالى الفطريّة عدّة نظريّات

النظريّة الأُولى: المراد منها البداهة والوضوح.

واختارها آية الله العظمى السيّد كاظم الحائريّ (حفظه الله) في كتابه أُصول الدين، حيث ذكر أنّ المراد من فطريّة المعرفة هي البداهة والوضوح. قال (حفظه الله): «يدل القرآن الكريم على أنّ الايمان بالله أمر فطريّ للبشر، إمّا وحده وإمّا ضمن فطريّة الدين ـ إلى أن قال: ـ إلّا أنّ هذه الفطرة يمكن أن نفسّرها بأحد تفسيرين:

الأوّل: الفطريّة بمعنى البداهة، وهذا لا ينافي استبطانه للبرهان، فقد يحتاج حكم معيّن إلى البرهان، إلّا أنّ برهانه حاضراً لدى فطرة العموم ـ أي أنّ البرهان موجود عند عامّة الناس بنحو فطريّ ـ لا يغيب عن الذهن لدى تصوّر القضيّة، وعلى هذا الأساس سمّي أصحاب المنطق الصوريّ ـ أي المنطق الأورسطيّ ـ قسم من البديهيّات بالفطريّات، وهي القضايا التي قياساتها معها، فهذه القضايا وإن كانت تحتاج إلى برهان إلّا أنّ برهانها موجود عند عامّة الناس، لهذا هي بديهيّة لحضور برهانها في فطرة عامّة الناس، ثمّ قال: ولا شكّ في صحّة الفطرة بالمعنى الأوّل لفطريّة بعض براهين وجود الله سبحانه»(١).

لعلّ مراده (حفظه الله) من فطريّة البراهين أي وضوحها، فهو في بداية قوله أفاد أنّ معرفة الله تعالى واضحة، وأفاد أيضاً أنّ معرفته تعالى تحتاج إلى دليل، إلّا أن الدليل حاضر عند عامّة الناس بمعنى أنّهم فطروا على ذلك

---

(١) أُصول الدين: ١٧ و ١٨.

الدليل ، ومن هنا نقول معرفته تعالى بديهيّة لأنّ برهانها بديهيّ.

وفي كلامه مواضع للنظر:

الملاحظة الأُولى: إنّ معرفة الله تعالى عند الأغلب بحاجة إلى برهان ، والبرهان حاضر فتكون معرفته تعالى بديهيّة واضحة لوضوح برهانها ، أمّا غير أغلب الناس ليست واضحة بلحاظهم وبالتالي ليست فطريّة ، وهذا خلف ما دلّ على أنّ كلّ مولود يولد على الفطرة ، أي معرفة الله تعالى فطريّة بلحاظ جميع الخلق.

الملاحظة الثانية: قوله بأنّ معنى فطريّة المعرفة وضوحها وبداهتها ممّا لا يساعد عليه العرف ولا اللغة في الاستعمالات العرفيّة واللغويّة لكلمة الفطرة ، وقد تقدّم في النقطة السابقة استعراض كلمات علماء اللغة في أنّ معناها الخلقة لا الوضوح والبداهة.

نعم ، علماء المنطق أو الفلسفة اصطلحوا على قسم من أقسام البديهيّات اصطلاح الفطريّات ، لكنّ هذا لا يعني أنّ القرآن الكريم والأئمّة عليهم السلام قد جروا في تعبيراتهم على اصطلاحات المناطقة.

الملاحظة الثالثة: ذكر أنّ علماء المنطق ذكروا أنّ هنالك قسماً من أقسام القضايا البديهيّة يحتاج إلى برهان ، وهو موجود عند أغلب الناس ، واصطلحوا عليه بالفطريّات ، وهذا غير صحيح؛ لأنّ علماء المنطق قسّموا القضايا إلى قسمين:

القسم الأوّل: قضايا بديهيّة وهي التي لا تحتاج إلى برهان.

القسم الثاني: قضايا نظريّة وهي التي تحتاج إلى برهان.

نعم ، القضايا البديهيّة قسّموها إلى قسمين:

الأوّل: بديهيّة أوّلية ، وهي التي لا تحتاج إلى برهان ، ويستحيل إقامة البرهان عليها ،كقاعدة استحالة اجتماع النقيضين ، أو أصل ثبوت الواقعيّة.

الثاني: البديهيّات غير الأوّليّة ، وهي التي لا تحتاج إلى إقامة برهان ، ولكن يمكن إقامة البرهان عليها. وهنا تأتي الفطريّات ، فهي لا تحتاج إلى برهان ، ويمكن إقامة البرهان عليها ، وتمتاز على سائر البديهيّات بأنّ برهانها يكون معها ، فمن تصوّرها يتصوّر برهانها كقضيّة الكلّ أعظم من الجزء.

النظريّة الثانية: المراد منها المعرفة الحضوريّة.

قد تقدّم معنى أنّ الله تعالى فطر الخلائق على معرفته أنّه تعالى خلقهم وأوجدهم ، وحيث إنّ حقيقة وجود الخلائق هو عين الربط والارتباط بالعلّة ، فنفس وجودهم هو حضور العلّة عندهم وحضورهم عند العلّة ، من هنا عدّ أصحاب هذه النظريّة معرفة الله تعالى الفطريّة عين المعرفة الحضوريّة.

ولكن من الواضح أنّ أصحاب هذه النظريّة اهتمّوا اهتماماً بالمعنى العرفيّ واللغويّ لكلمة الفطرة التي هي بمعنى الخلقة ، وحاولوا أن يبيّنوا معرفة فطريّة لله تتناسب مع هذا المعنى كما تقدّم ، إلاّ أنّهم أهملوا المعنى اللغويّ لكلمة المعرفة ، فبحسب استعمال اللغة والعرف لا تطلق على نفس الوجود الخارجيّ ؛ لأنّ معناها في اللغة العلم ، والعلم لا يطلق على الوجود الخارجيّ وإن لم يشعر به الإنسان ويلتفت إليه. فالعلم الحضوريّ اصطلاح عند علماء المنطق بمعنى حضور المعلوم لدى العالم ، سواءً التفت إلى حضور وجود المعلوم أم لا ، وسواءً انتزع منه علماً حصوليّاً أم لا ، ولا يسمّى معرفة في

اللغة والعرف.

وعليه لابدّ من إدخال أحد تعديلين على هذه النظريّة.

التعديل الأوّل: وهو أنّ المراد من المعرفة الفطريّة هو المعرفة الحصوليّة الحاصلة من المعرفة الحضوريّة، فإنّ الله تعالى خلق الخلق بنحو يمكنهم أن يتوصّلوا إلى معرفة الله تعالى حضوراً من دون برهان ولا دليل؛ لأنّ نفس الخلقة تستلزم حضور العلّة عند النفس، وهي قادرة على انتزاع صورة من خلال نفس العلم الحضوريّ.

التعديل الثاني: وهو أنّ المراد نفس العلم الحضوريّ بشرط الالتفات إليه، ولنقرّب ذلك بحالة الألم الحاصلة عند الإنسان، فتارة يشعر الإنسان بالألم مع الالتفات إليه، وأُخرى مع عدم الالتفات، وهذه هي المعرفة الفطريّة.

ومن الواضح أنّ العرف يطلق كلمة المعرفة على العلم الحضوريّ مع الشعور وإن لم يحصل تصوّر للمعلوم الحضوريّ.

إذن يمكن ببركة إضافة هذين التعديلين أن نتخلّص من الإشكال السابق.

إلاّ أنه نواجه إشكالاً آخراً، وهو أنّ الأدلة الدالّة على فطريّة معرفة الله تعالى تثبت أنّ هذه المعرفة فطريّة لجميع الخلائق، والعلم الحصوليّ المنتزع من العلم الحضوري وكذلك الحضوريّ الملتفت إليه ليس كذلك.

وقد يقال في مقام الجواب:

إنّ معرفة الله تعالى بمعنى الشعور بوجوده تعالى حاصلة لكلّ إنسان في أوّل نشأته، والسبب في عدم التفات أكثر الناس إلى وجوده سبحانه هو الغفلة وعوامل خارجيّة، قال صلى الله عليه وآله: «**كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه**

ويمجّسانه وينصّرانه» ، وحينئذٍ إذا قلنا أنّ كلمة المعرفة تطلق على ما كان يدركه الإنسان ويلتفت إليه ، وإن غفل عنه فيمكن أن يقال حينئذٍ بأنّ كلّ إنسان فطر على معرفة الله سبحانه بهذا المعنى .

النظريّة الثالثة: مطلق المعرفة

المراد من معرفة الله تعالى الفطريّة أي كلّ معرفة بالله تعالى ، سواء كانت حاصلة من العلم الحضوريّ أو البرهان والدليل ، وسواء كان ذلك الدليل واضحاً يدركه عامّة الناس ـ كحساب الاحتمالات ـ أو كان دقّيّاً لا يلتفت إليه إلّا الأوحدي كبرهان الصدّيقين .

والمقصود من فطريّة المعرفة الحاصلة من أي طريق أنّ الإنسان جُبل وفُطر فيه غريزة تحرّكه نحو تحصيل المعرفة ، فإنّ الإنسان كما جعل له جهاز إدراكيّ وهو العقل والحواسّ ، سواء كانت ظاهرة أو باطنة ، كذلك جعل له مجموعة من الميولات والأحاسيس ، والميولات والأحاسيس لا تقتصر على تحريك الإنسان نحو تحقيق ما فيه اللذّة الجسديّة ، بل تحرّكه علاوة على ذلك اكتشاف ما هو مجهول وتحقيق الفضائل ، كالعدل والصدق والأمانة ونحو ذلك ، ومن أهمّ ما تحرك إليه الجبلة والخلقة تحصيل معرفة المبدأ الأوّل تعالى .

فليس المراد من فطريّة المعرفة أن يولد الإنسان وعنده قضيّة مغروسة في ذهنه تتكوّن من موضوع وهو الله تعالى ومحمول وهو موجود ، وتصديق بالقضيّة كما ذهب إلى ذلك بعض فلاسفة الغرب ، كديكارت الذي ذهب إلى أنّ الإنسان يولد وعنده في ذهنه من بداية خلقته مجموعة من التصوّرات ، وهي التصوّرات البسيطة العامّة ، كمفهوم الوجود والوحدة والشكل

وغير ذلك، بل ما قرّره القرآن الكريم هو: ﴿أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾[١]. وقد ذكر بعض الفلاسفة بأنّ المولود إذا ولد لا ذهن له؛ لأنّه خالٍ من الصور، ثمّ يوجد عنده الوجود الذهنيّ بوجود أوّل صورة ترتسم في عالم نفسه الخاصّ، أي المسمّى بالوجود الذهنيّ، فالموجود عنده غريزة تحرّكه نحو معرفة الله تعالى، وبالتالي يتعرّف عليه تعالى من خلال الطرق ذات الطابع العلميّ والفلسفيّ.

وقد نصّ جملة من العلماء المحدثين من علماء النفس والاجتماع والتاريخ على: أنّ كلّ إنسان فطر على التديّن لله تعالى.

وأنقل هنا بعض العبائر لأنّ فيها فوائد دفع دعوى أنّ سبب الإيمان بالله التخلّف والجهل، وعدم مواكبة العصر والاكتشافات العلميّة الحديثة:

العبارة الأُولى لـ(يونغ)[٢].

«إنّي مقتنع ـ وبقوّة ـ بكون القلب منبع الحياة الدينيّة، ومبعث التوجّه الدينيّة».

إنّ من أهمّ الإشكالات التي توجّه على الفكر الدينيّ، أنّه لا ينشأ من الفطرة بل مجموعة من العوامل أهمّها الاقتصاديّة أو السلطة، ومن أراد أن يكتسب مالاً، أو من أراد أن يتسلّط، يقوم بتخويف الناس من خلال زرع الفكر الدينيّة، ويحدّثهم عن مغيّبات قاهرة سوف تعاقبهم إذا لم يخضعوا له، فيعطوه الولاء المطلق وما في أيديهم، إلاّ هذا العالم الغربيّ يقول بعد هذه

---

(١) النحل ١٦: ٧٨.

(٢) وهو من أشهر تلامذة فرويد عالم النفس الشهير، واستمرّ أكثر من أربعين سنة في دراسة السلوك الدينيّ للحضارات المختلفة.

الخبرة الطويلة : «أنّ قلب الإنسان هو منبع التوجّه الدينيّ وليس أيّ عامل آخر».

ثمّ قال : «إنّني مقتنع بأنّ الرؤى والمناهج العلميّة الفلسفيّة والتوحيديّة هي بمثابة ترجمات لحقائق كتبت بلغة أُخرى».

هذا التعبير يناسب تعبيرات العرفاء والفلاسفة وعلماء الكلام ، «هذه لغات عقليّة أو لغات نقليّة تترجم حقائق واقعيّة» ، فهنالك كتاب تكوينيّ وكتاب تدوينيّ ، وليست هذه الأبحاث الفلسفيّة والأبحاث الكلاميّة إلّا تحويل للكتاب التكوينيّ إلى كتاب تدوينيّ ، فهناك حقيقة واقعيّة ولكن ترجمت بلغات أُخرى.

ومضمون العبارة السابقة هو : أنّ الدين ليس نتاج الفلسفة وعلم الكلام ، بل نتاج لحقائق واقعيّة موجودة في واقع الإنسان وفطرته عبّرت بلغة الفطرة ، وترجمت في كتب الفلاسفة وعلم الكلام بلغة الفلسفة ولغة الكلام.

العبارة الثانية لـ(أينشتاين).

عنده مجموعة من المحاضرات ترجمت بعنوان (العالم كما أراه أنا) وقال فيه : «الاعتقاد والدين موجود في الجميع بلا استثناء ، وأعتقد أنّ هذا هو إحساس دينيّ كامن في خلقة الإنسان أو في وجوده».

ثمّ قال مبيّناً لأثر هذا الدين الفطريّ : «إنّ المعتقد لهذا الدين يشعر بتفاهة وصغر طموحات الإنسان وأهدافه ، ويحسّ في المقابل بالعظمة والجلالة المتجلّيتين فيما وراء الأُمور الظاهرة ، وعندها يتصوّر وجوده الطبيعيّ نوعاً من السجن فيندفع متحرّراً من قفص البدن ، ويدرك أنّ الوجود برمّته

يمثّل حقيقة واحدة لا غير».

ثمّ قال: «وإذا استطاع الإنسان أن يتجرّد من جسده سوف يدرك حقيقة الوجود، وأنّ مراتب الوجود كلّها لا تختلف من حيث النوع، وإنّما تختلف بأُمور لا تخرج عن حقيقتها».

العبارة الثالثة لـ(ويل دورانت).

قال: «إنّ الكاهن لم يخلق الدين خلقاً لأجل أن يرتّب ما رتّبه من تعسّف وتسلّط لكي يظفر بمجموعة من المصالح، ومنها أن تكون له القاهريّة والغلبة في المجتمع، هو لم يخلق الدين خلقاً لكن استخدمه لأغراضه كما يستخدم السياسيّ دوافع الإنسان الفطريّة وغرائزه فلم تنشأ العقيدة الدينيّة عن تلفيقات أو ألاعيب كهنوتيّة إنّما نشأت عن فطرة الإنسان».

العبارة الرابعة للفيلسوف والمؤرّخ الفرنسيّ (رينان آرنست).

وقد نقل عنه فريد وجدي في دائرة المعارف في مادّة دين أنّه قال:

«من الممكن أن يضمحل ويتلاشى كلّ شيء نحبّه، وكلّ شيء نعدّه من ملاذّ الحياة ونعيمها... ـ إلى أن قال: ـ ولكن يستحيل أن ينمحي التديّن أو يتلاشى، بل سيبقى أبد الآباد حجّة ناطقة على بطلان المذهب المادّيّ الذي يودّ أن يحصر الفكر الإنسانيّ في المضامين الدنيئة للحياة الطينيّة».

الفطرة في خلق النفس، ومعرفة الله تعالى

تعالوا أحبّتي القرّاء نقترب أكثر من المعرفة الحاصلة بالعلم الحضوريّ في فطرة النفس الإنسانيّة، لنتلمس كيفيّة تعرّف الإنسان بواسطة وقوفه على ذاته ونفسه على وجود خالقه ومكوّنه، وكيفيّة صياغته لبرهان أنفسي

واضح يعتمد على مقدّمات وجدانيّة.

لقد اهتمّت آيات القرآن الكريم وروايات أهل العصمة عليهم السلام ببيان الترابط بين معرفة النفس ومعرفة الله تعالى، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[2].

وفي الرواية المشهورة: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»[3] أو «أكثر الناس معرفة بنفسه أخوفهم لربّه»[4].

ومنها: ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «الصورة الإنسانيّة هي أكبر حجج الله، وهي الكتاب الذي كتبه بيده، وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي مجموع صور العالم وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب، وهي الحجّة على كلّ جاحد، وهي الطريق المستقيم إلى كلّ خير وهي الجسر الممدود بين الجنة والنار»[5].

أهمّيّة الدليل الأنفسيّ على إلـه الكون

وقد اهتمّ الفلاسفة اهتماماً بمعرفة النفس من أوّل ازدهار المعرفة الفلسفيّة

---

(١) فصّلت ٤١: ٥٣.

(٢) الذاريات ٥١: ٢٠ و ٢١.

(٣) شرح أُصول الكافي للمازندرانيّ: ٣: ٢٣.

(٤) مستدرك الوسائل: ١١: ٢٣٦.

(٥) شرح الأسماء الحسنى: ١: ١٢.

قبل الميلاد وإلى يومنا الحاضر، فقد نقل السهرورديّ في نزهة الأرواح عن أنبادقلس أنّه قال: «إنّ من رام أن يعرف الأشياء من العلوّ أنّها الجوهر الأوّل عسر عليه إدراكها، ومن طلبها من أسفل عسر عليه إدراك العلم الأعلى لانتقاله من جوهر كثيف إلى جوهر في غاية اللطف، ومن طلبها من المتوسّط وعرف المتوسط كنه المعرفة أدرك به علم الطرفين»[١].

والمقصود من هذه العبارة: إنّ مفتاح معرفة عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة هو النفس؛ لأنّ التعرف على الطبيعة من خلال الله تعالى عسير، وذلك لشدّة نوره سبحانه، فهو عزّ وجلّ: ﴿نُورُ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[٢]، فلا ضعف في فاعليّته وإنّما الضعف في قابليّة القابل، أي نور عين (القلب) البشريّة، فلا يمكنها أن ترى شمس الوجود (المصدر الأوّل الذي منه كلّ خير) وتعرف به الطبيعة.

وكذلك معرفة الله تعالى والعالم العلويّ من العقول والموجودات المجرّدة من خلال معرفة موجودات عالم الطبيعة عسيرة جدّاً؛ لأنّ موجودات عالم الطبيعة موجودات كثيفة بخلاف الموجودات العلويّة فإنّها في غاية اللطافة، ومعرفة اللطيف من الكثيف في غاية الصعوبة، فالطريق الأفضل الذي لا عسر فيه هُوَ معرفة الموجود المتوسّط الذي بين الطبيعة وبين العقول، وما فوقها هو النفس.

وببيان آخر:

---

(١) نزهة الأرواح: ١: ٥٣، طبعة حيدرآباد ـ الدكن.

(٢) النور ٢٤: ٣٥.

الوجود ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: مجرّد تامّ.

الثاني: ماديّ محض.

الثالث: النفس المتوسّطة التي هي مجرّدة ذاتاً ومادّيّة فعلاً.

فالنفس عملة ذات وجهين تتّصل بعالم الطبيعة وتتّصل بعالم المجـرّدات أيضاً، فلها قابليّة إفادة وتعريف عالم الطبيعة لوجود جنبة مادّيّة إلى عالم الطبيعة من جهة، ولها قابلية إفادة عالم المجرّدات لوجود جنبة مجـرّدة إلى عالم المجرّدات من جهة أُخرى.

ولهذه النكتة فوائد نافعة ترتبط بجملة من الأبحاث الكلاميّة، منها: بحث النبوّة، ونكتفي هنا بالإشارة إلى فائدة واحدة تـطرح في تـفسير حـقيقة النبوّة، فقد عرّفها البعض: بأنّها عبقريّة ذاتيّة، وتحرّك من ذات النبيّ.

وهذا التعريف دعم بأنّ الوحي وجود مجرّد يـنزل مـن السماء، والنـبيّ وجود مادّيّ، ولا يمكن امتزاجهما لاخـتلاف السـنخ، وشرط الامـتزاج وحدة السنخ، فالسكّر ـ مثلاً ـ يمتزج بالماء لوجـود تـناسخ بـينهما وهـو الوجود المادّيّ، فيتعقّل المزج، غير أنّه لا يمكن تعقّل امتزاج الوحي الذي هو من عالم المُجرّدات بوجود النبيّ الذي هو من سنخ عالِم المادّيّات، فلابدّ من القول بمادّيّة الوحي وأنّه شيء يأتي به النبيّ، وليس من عالم الملكوت أو ما فوق عالم المادّة.

وهذا الكلام يمكن بيان بطلانه بعدّة طرق منها: أنّ النفس وجود متوسّط بين المجرّد وبين المادّة، وذلك لوجود تأثير متبادل بـينهما في سـلّم النزول والصعود، فالنشأة المادّيّة تتأثّر بالنشأة العقليّة، والنشأة العقليّة تقع في سلّم

علل النشأة المادّيّة، والنشأة المادّيّة تتحوّل إلى نشأة مجرّدة في سلّم الصعود، وهذا التحوّل يتمّ من خلال وجود يكون له ارتباط بعالم المادّة وعالم التجرّد.

ومن العبارات التي تعكس أهمّيّة بحوث النفس رسالة ابن سينا في علم النفس الفلسفيّ إلى الأمير نوح بن منصور السابانيّ، حيث جاء في بدايتها: «وكنت قد استنفذت في تصفّح كتب الحكماء جهدي، فصادفت المباحث عن القوى النفسانيّة من أعصاها على الفكر تحصيلاً، وأعماها سبيلاً، ورويت عن إمام الأئمّة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**، وسمعت رأس الحكماء أرسطو طاليس يقول على وافق قول أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة ربّه، فكيف يرى المرء موثقاً به في معرفة شيء من الأشياء بعد جهل نفسه»[١].

ولا يخفى أنّ ابن سينا حكم بالتوافق بين كلمة أرسطو وقول أمير المؤمنين عليه السلام، وبهذا نعرف تفسير ابن سينا لقول الأمير عليه السلام، فمضمون قول أرسطوطاليس: «من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة ربّه، فكيف يرى المرء موثقاً به في معرفة شيء من الأشياء بعد جهل نفسه» ومفاده هو: أنّ العاجز عن معرفة نفسه لا يمكن أن يعرف غيره، ومن الغير الله سبحانه وتعالى، فمن لا قدرة له على معرفة النفس ليست له القدرة على معرفة الله تعالى.

---

(١) سرح العيون في شرح العيون: ٥٢.

وقول ابن سينا هذه العبارة توافق قول أمير المؤمنين عليه السلام يفيد أنّه يفسّر قوله عليه السلام : «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**» بالتالي من كان قادراً على معرفة نفسه فهو قادر على معرفة ربّه ، ومن كان عاجزاً عن معرفة نفسه فهو عاجز عن معرفة ربّه.

وقد تقدّم فيما سبق أنّه روي عن الإمام الصادق عليه السلام : «**الصورة الإنسانيّة هي أكبر حجج الله ، وهي الكتاب الذي كتبه بيده ، وهي الهيكل الذي بناه بحكمته ، وهي مجموع صور العالم وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كلّ غائب ، وهي الحجّة على كلّ جاحد ، وهي الطريق المستقيم إلى كلّ خير ، وهي الجسر الممدود بين الجنّة والنار**»(١).

ويستفاد من بحث ملا صدرا عن الصراط ، أنّه صراطان: محسوس ، ومجرّد ، والثاني عبارة أُخرى عن وجود الإنسان ، فالإنسان وجود واحد يتكامل ، وكماله في قربه من الله تعالى ، وذلك من خلال خروجه من القوّة إلى الفعل ، وكلّ فعليّة تعتبر لذّة؛ لأنّها كمال وإدراك الكمال لذّة للمدرك ـ بالكسر ـ فالنفس صراط ، والذي يحدّد استقامته العمل ، فالعمل هو من يحدّد الخروج من القوّة إلى الفِعل في طريق (التكامل).

وقد قال الملا صدرا في الأسفار: «مفتاح العلوم بيوم القيامة ، ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها»(٢).

عند التدقيق في مجموع عبارات الفلاسفة حول أهمّيّة معرفة النفس

---

(١) شرح الأسماء الحسنى: ١: ١٢.

(٢) الأسفار: ٤: ١٧٣.

نجدهم يعتبرون النفس مفتاح كلّ المعارف (الطبيعيّة والعلويّة والمتوسّط) فهي طريق معرفة المبدأ والمعاد، ومع القول إنّ المبدأ جميع العلل ومبدأ المبادئ طراً ذات الواجب تعالى، فالنفس طريق معرفة الله تعالى ومعرفة ما دونه في سلّم النزول، ومع القول بعموميّة المعاد الكلاميّ، وأنّه يشمل مراحل تنقّل وتكامل الإنسان من الموت والبرزخ وما فوق، فمعرفة النفس معرفة طريق تكامل الإنسان في سلّم الصعود.

ولهذا قال ملّا صدرا في الهداية الأثيريّة: «علم النفس هو أمّ الحكمة، وأصل الفضائل، وهي أمّ الصناعة، ومعرفتها أشرف المباحث بعد إثبات المبدأ الأعلى ووحدانيّته، والجاهل بمعرفتها لا يستحقّ أن يقع عليه اسم الحكمة وإن أتقن سائر العلوم، فالعلم مشتمل على معرفتها أفضل من غيره»[1].

كيفيّة الارتباط بين معرفة النفس ومعرفته تعالى

بينت الآيات والروايات أنّ الارتباط بين معرفة النفس ومعرفة الله تعالى على نحوين:

النحو الأوّل: هو أنّ أصل وجود النفس دليل على أصل وجود الله تعالى، وقد ذكر علماء الطبيعة ببرهان النفس، وهو يتكوّن من مقدّمات:

الأُولى: كون النفس مجرّدة عن المادّة.

الثانية: أنّها حادثة.

الثالثة: أنّها ممكنة.

---

(١) الهداية الأثيريّة ـ الطبعة الحجريّة ـ: ٧، السطر ٢.

الرابعة: كلّ ممكن يحتاج إلى علّة لاستحالة الترجّح بلا مرجّح.

فإذن للممكن (النفس) علّة، ولا يمكن أن تكون العلّة جسم (وهو جوهر مكوّن من مادّة وصورة) أو جسمانيّ (وهو الصورة أو الهيولى أو الأعراض الحالة في المادّة) فيتعيّن أن تكون مجرّدة، وهذا المجرّد إمّا واجب ثبت المطلوب، أو لا، فيجب أن تكون له علّة، فيعود الكلام أو يلزم الدور أو التسلسل.

وقد دلّت على هذا البرهان مجموعة من الروايات، منها: ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه سئل: يا بن رسول الله، ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال: «**إِنَّكَ لَمْ تَكُنْ ثُمَّ كُنْتَ وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُكَوِّنْ نَفْسَكَ وَلَا كَوَّنَكَ مَنْ مِثْلُكَ**»[١]

فإنّ جوابه عليه السلام بين حقيقة أنّ النفس إذا كانت حادثة، فهذا يعني أنّها ممكنة ليست ضرورة الوجود وليست ضرورة العدم؛ لأنّها لو كانت ضرورة العدم لما وجدت بعد أن لم تكن، ولو كانت ضرورة الوجود لما سبقت بالعدم، وإذا كانت ممكنة فهي تحتاج إلى غيرها في التحقّق؛ لأنّ نسبة الوجود والعدم إليها كنسبة كفّتي الميزان إليه، فلا يترجّح أحد الطرفين إلّا لمرجّح، وهذا المرجّح لابدّ وأن يكون غير الوجود في الفقر والحاجة، وإلّا لما وقع الترجّح من رأس، وهذا ما سوف نقف عنده إن شاء الله في مستقبل الكتاب.

وبعض الروايات لم تذكر هذا النحو من الاستدلال العقليّ لتقريب كون

---

(١) الاحتجاج: ٢: ١٧١.

النفس قنطرة لمعرفة الله تعالى، بل ذكرت نحو آخر وهو ما يعبّر عنه بالمعرفة الفطريّة التي مفادها أنّ الإنسان بمجرّد أن يلتفت إلى نفسه يدرك أنّ لها صانعاً، وهذا ما تدلّ عليه الرواية المشهورة:

سئل الإمام الصادق عليه السلام عن الله؟ فقال له: **يَا عَبْدَ اللهِ، هَلْ رَكِبْتَ سَفِينَةً قَطُّ**؟ قال: نعم.

قال: **فَهَلْ كُسِرَ بِكَ حَيْثُ لَا سَفِينَةَ تُنْجِيكَ، وَلَا سِبَاحَةَ تُغْنِيكَ**؟ قال: نعم.

قال: **فَهَلْ تَعَلَّقَ قَلْبُكَ هُنَالِكَ أَنَّ شَيْئاً مِنَ الْأَشْيَاءِ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُخَلِّصَكَ مِنْ وَرْطَتِكَ**؟ فقال: نعم.

قال الصادق عليه السلام: **فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللهُ الْقَادِرُ عَلَى الْإِنْجَاءِ حَيْثُ لَا مُنْجِيَ، وَعَلَى الْإِغَاثَةِ حَيْثُ لَا مُغِيثَ**»[١]

النحو الثاني: صفات النفس كاشفة عن صفات الله تعالى.

وردت نصوص كثيرة تبيّن الترابط بين معرفة أحوال وصفات النفس وبين معرفة صفات الله تعالى وكيفيّة فعله، غير أنّ البحث يقتصر على ذكر بعض الروايات والتأمّل في مضامينها:

الأولى: ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «**أعلمكم بنفسه أعلمكم بربّه**»[٢]، أو الرواية المشهورة: «**أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه**».

ووجه الدلالة: أنّ معرفة النفس توجب معرفة الصفات، وذلك من خلال استعمال صيغة أفعل (أعرفكم)، فإنّ الأعرفيّة تتصوّر بلحاظ الصفات

---

(١) التوحيد: ٢٣١.

(٢) أمالي المرتضى: ٢: ٣٢٩، طبعة مصر.

وكيفيّة الوجود لا بلحاظ أصل معرفة الوجود؛ لأنّ معرفة أصل الوجود تتحقّق بأي أثر من الآثار، فإنّ كلّ أثر يكشف عن مؤثّره ـ أي عن أصل وجود مؤثّر ـ كما يكشف أي أثر آخر.

نعم، كشف الأثر من حيث الصفات يختلف، فكلّما كان الأثر أفضل كان ذلك الأثر كاشفاً عن المؤثّر عن علمه وقدرته وحكمته بصورة أتمّ وبصورة أجلى.

وعلى هذا يمكن أن يحمل ما في جملة من الروايات من أنّ حقائق أكمل البشر أفضل وأحسن أسماء الله تعالى، فعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**نَحْنُ وَاللهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلاً إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا**»[١].

فإنّ كلّ الخلق أسماء الله تعالى، بمعنى أنّها تدلّ عليه سبحانه كما يدلّ الاسم على المسمّى، غير أنّه يوجد أسماء حسنة وأُخرى حسنى، فالأسماء الحسنى تكشف بنحو لا تكشف عنه الأسماء الحسنة، فكلّما كان الأثر أكثر مظهريّة لصفات المؤثّر كلّما كان التعرّف على ذلك الأثر يكشف أكثر عن صفات المؤثّر، فإذا كانت الأفضليّة في الكاشفيّة عن الله تعالى لا تتصوّر في أصل وجوده بل تتصوّر في صفاته، تكون هذه الرواية (أعرفكم) ناظرة إلى المعرفة الصفاتيّة، أي من كان بالنفس أعرف فإنّه بصفات الله تعالى أعرف.

والحاصل: إنّ التعبير بصيغة أفضل يستفاد منه دلالة الرواية على الملازمة بين معرفة النفس وبين معرفة صفات الله تعالى.

---

(١) الكافي: ١: ١٤٤.

ويمكن أن نستظهر من دلالة الرواية نكتة أُخرى تدلّ على الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة صفات الله تعالى، وهي أنّ الرواية قالت: «**أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه**» ولم تقل: أعرفكم بالله، فإنّ اللفظ (الله) اسم للذات الجامعة لجميع الصفات، أمّا الربّ فهو اسم للذات بما هي ظاهرة في صفة من الصفات وهي صفة الربوبيّة، وهذا يعني أنّ الرواية تريد أن تبيّن أنّ معرفة النفس تفيد معرفة الله تعالى من حيث إنّه ربّ يتّصف بصفة الربوبيّة، وطبيعيّ معرفة الله تعالى من حيث إنّه ربّ يعني معرفة الله من حيث أنّه عالم وقادر وحكيم؛ لأنّ منشأ الربوبيّة ـ التي هي صفة فعليّة ـ صفات ذاتيّة هي: العلم والقدرة.

الثانية: ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «**الصورة الإنسانيّة هي أكبر حجج الله، وهي الكتاب الذي كتبه بيده، وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي مجموع صور العالم، وهي المختصر من اللوح المحفوظ، وهي الشاهد على كلّ غائب، وهي الحجّة على كلّ جاحد، وهي الطريق المستقيم إلى كلّ خير، وهي الجسر الممدود بين الجنة والنار**»[1].

وقد ذكر الملّا هادي السبزواريّ في شرح الأسماء والشيخ حسن زاده آملي في سرح العيون: أنّ المقصود من (الصورة) الكمال، ثمّ إنّ الرواية قالت: «هي مجموع صور العالمين» ولا يعني أنّ الإنسان مجموع صور الأشكال الموجودة، بل يستفاد منها أنّ الإنسان جامع للكمالات المظهرة للذات وصفات الإلـٰهيّة.

---

(١) شرح الأسماء الحسنى: ١: ١٢.

والظاهر من: «وهي المختصر من اللوح المحفوظ» هو: أنّ الله تعالى جعل النفس الإنسانيّة وجوداً مصغّراً جامعاً لجميع كمالات العالم، فهو تعالى اعتنى بها عناية خاصّة أوجبت ذلك، ومن الواضح أنّ النفس إذا كانت كذلك فهي مظهر لقدرة الله تعالى وعنايته وحكمته، ومعرفة أحوالها توجب معرفة صفات وأحوال موجدها؛ لأنّ صفات الأثر تكشف عن صفات المؤثّر بحسب رتبة وجود الأثر، فكلّما كان الأثر أكمل كلّما كشف عن صفاته تعالى بصورة أقوى وأتمّ.

الثالثة: ما روي أنّه سُئل أمير المؤمنين عليه السلام بما عرفت ربّك؟ فقال: «**بِفَسْخِ الْعَزْمِ وَنَقْضِ الْهَمِّ لَمَّا هَمَمْتُ فَحِيلَ بَيْنِي وَبَيْنَ هَمِّي وَعَزَمْتُ فَخَالَفَ الْقَضَاءُ عَزْمِي عَلِمْتُ أَنَّ الْمُدَبِّرَ غَيْرِي**»(١).

كيفيّة دلالة النفس على صفاته تعالى

اهتمّ المتكلّمون والفلاسفة والعرفاء والصوفيّة ببيان كيفيّة دلالة النفس على صفاته تعالى، وذكروا لذلك عدّة تقريبات نذكر بعضها:

التقريب الأوّل: التقريب المشهور، وهو أنّ معرفة نقائص النفس كالفقر والعجز والامكان وتغيّر وتصرّف الأحوال يفيد أنّ الله تعالى خالق النفس، غنيّ قادر، واجد لا ينفعل ولا يتأثّر، لم يلد ولم يولد.

قال الشيخ ميثم البحرانيّ (رحمه الله) في شرح مائة كلمة لأمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه): «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**»:

«من اطّلع على نفسه فعرفها بكثرة عيوبها ونقائصها وفقرها إلى كمالات

---

(١) التوحيد: ٢٨٨.

خارجه عن ذاتها ليست لها من حيث هي ، بل يحتاج لها إلى استعدادات مترتّبة حتّى يقام عليها بحسب استحقاقها حالاً بعد حال ، ثمّ علم كيفيّة تنقل قوّته العاقلة في المراتب المذكورة ، فقد استلزم ذلك معرفته لربّه بحسبها استلزاماً ضرورياً بما أنّ العلم بالمعلوم مستلزم للعلم بعلّته»[١].

وحاصل ما يريد قوله ﷺ : أنّ الانسان إذا التفت إلى نقصه وكونه موجوداً يسعى إلى التكامل ، ولكنّ ذاته ليست كافية لتحصيل تلك الكمالات ، بل لابدّ من توفّر استعدادات وشروط وانتفاء موانع وهو لا يستطيع بنفسه أن يوفّرها ، إذ لو كان باستطاعته لكان كاملاً تامّاً دفعة واحدة ، فهو يدرك أنّه محتاج إلى غيره ليصل إلى التكامل.

وأمّا قوله (يرحمه الله): «ثمّ علم كيفيّة تنقّل قوّته العاقلة في المراتب المذكورة» فيعني: أنّ القوّة العاقلة لا يتوصّل إليها الإنسان إلّا بعد مراحل من التكامل ، ونفس هذه القوة العاقلة تدرك هذه المراحل وتتنقل فيها تنقّلاً إدراكيّاً ، فتدرك أنّها متّصفة بالقوّة ، ثمّ تتحوّل إلى فعليّة ، غير أنّ فعليّتها ليست تامةّ فتطلب فعليّة أتمّ منها ، ولا يتمكّن الوصول إلى الأتمّ إلّا بتحقّق شروط وانتفاء موانع.

وهذا البيان يقودنا إلى دليل برهانيّ يمكن توضيحه بالصيغة التالية:

النفس تتكامل بغيرها وهي عين الحاجة والفقر إلى ذلك الغير ، فلابدّ من غير لهذه النفس وهو المكمل لها ، فننقل الكلام إلى ذلك الغير ، وهكذا إلى أن نصل إلى موجود غنيّ تامّ لا يحتاج إلى غيره؛ إذ لا يعقل أن يتكوّن

---

(١) شرح مائة كلمة لأمير المؤمنين عليه السلام : ٥٧.

هذا الوجود من الموجودات الفقيرة التي تحتاج إلى غيرها ، إمّا للزوم الدور أو التسلسل أو للزوم أن يوجد موجود غنيّ عين الفقر وعين الحاجة متعلّق بالغير من دون وجود غنيّ يقوّمه.

وهذه الصياغة يمكن أن تستفاد من كلمة أمير المؤمنين عليه السلام ـ المتقدّمة ـ **«بِفَسْخِ الْعَزْمِ وَنَقْضِ الْهَمِّ لَمَّا هَمَمْتُ فَحِيلَ بَيْنِي وَبَيْنَ هَمِّي وَعَزَمْتُ فَخَالَفَ الْقَضَاءُ عَزْمِي عَلِمْتُ أَنَّ الْمُدَبِّرَ غَيْرِي»**.

فكأنّه عليه السلام يقول: علمت أنّ المدبر ليس نفسي بل غيري ، وعليه لا بدّ أن يكون المدبّر غنيّاً لا ناقصاً ولا فقيراً؛ لأنّه وجود ليس كالوجود الذي يهمّ بشيء ولا يتمكّن من تحقيقه ، أو يعزم على فعل شيء ولا يتمكّن من فعله ، ولو كان كذلك لكان حاله كحال نفسي يكشف عن فاعل وراءه ، فلا بدّ من امتيازه في الصفات.

التقريب الثاني: تقريب كون النفس تدبّر البدن. فإنّ كون النفس مدبّرة للبدن ، وفي الوقت نفسه هي غيره وليست من أجزائه ، يبيّن نحو علاقة الوجود الواجبيّ بعالم الخلق.

فإنّ الفلاسفة وجملة من المتكلّمين ذهبوا إلى تجرّد النفس الناطقة وأنّها شيء آخر وراء البدن ، فهي تدبّره مع المغايرة ، ومن دون أن تكون حالة فيه ، وتستوي نسبتها إلى جميع أجزاءه بنحو لو قطع جزء من الأجزاء لا يلزم نقص جزء من أجزاء النفس. نعم ، لها اتّصال بنحو ما بالبدن والوجود المادّيّ ، وهو اتّصال التدبير ، وهذا مثال يقرب لنا كيفيّة ارتباط الواجب بعالم الطبيعة ، وأنّه موجود مجرّد غير عالم الطبيعة ، وتدبيره لعالم الطبيعة لا يتوقّف على أن يكون جزءاً من الطبيعة ، أو أن يكون له موقع

جغرافيّ فيها.

وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «**هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَىٰ غَيْرِ مُمَازَجَةٍ، خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ، أَمَامُ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ، وَخَارِجٌ مِنْهَا لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ**»(١).

التقريب الثالث: كون النفس لديها حضور بنفسها.

النفس لها حضور بنفسها، وعلم حضوريّ بصورها الذهنيّة، وبآلاتها وقواها التي بها تدبّر البدن، كالقوّة السامعة والقوّة الباصرة، فالنفس -كما يقول أرسطو- كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ، أي تدبّر البدن بواسطة تلك الآلات، كالقوّة السامعة، فقد يتوهّم أنّ الأُذن التي هي جزء من البدن هي القوّة السامعة، وكذلك في العين والباصرة واللسان والذائقة وهكذا، وليس الأمر كذلك فإنّ السامعة هي النفس، والأُذن جهاز تدرك به الأصوات، والقوّة السامعة حاضرة للنفس بدون واسطة صورة تكون بين النفس والقوّة السامعة.

إذن النفس لها علم حضوريّ بعدّة أُمور، والوقوف على إدراك النفس لعلمها الحضوريّ يبين لنا كيف يعلم الله تبارك وتعالى بذاته قبل خلق الخلق، وبالأشياء قبل خلق الخلق، وبالأشياء بعد خلق الخلق.

التقريب الرابع: النفس لها علم إجماليّ في عين الكشف التفصيليّ.

إذا تأمّلت النفس في علومها ومعارفها تجد أنّ لها علماً إجماليّاً في عين

---

(١) أمالي الصدوق: ٤٢٣.

الكشف التفصيليّ ، فالفقيه ـ مثلاً ـ عنده إحاطة بمسائل الفقه قبل تدريسه أو كتابته أو إجابته عند توجيه سؤال إليه ، ولكن هذه إحاطة إجماليّة ، فإذا كتب أو درّس أو أجاب ، خرجت تفصيلات من ذلك العلم الإجماليّ ، ومعنى ذلك أنّه هنالك وجوداً وحدانيّاً للعلم بسيط لا تكثّر فيه في مرتبة النفس ، وهي سبب وعلّة للتفصيلات ، وإذا التفتنا إلى هذا العلم البسيط أدركنا معنى أنّ العلم الإلٰهيّ بسيط وهو مبدأ للتفصيلات فهو تعالى في عين كونه بسيطاً غير مركّب عنده إحاطة تامّة بجميع التفاصيل .

التقريب الخامس: النفس فاعلة لأفعالها بالتجلّي أو بالرضا .

النفس بالنسبة إلى بعض أفعالها على نحو (كن فيكون) ، فإن إرادتها تتحقّق من دون إرادة ، وبالنسبة إلى بعض أفعالها الأُخرى يكفي العلم للإيجاد ، نظير إيجاد مفهوم جبل من ذهب وبحر من زئبق في صفحة الذهن ، فإنّ هذا المفهوم يوجد بنفس الالتفات ، فبنفس العلم يوجد الفعل ، ومعرفة هذا النحو من يبيّن كيفيّة إيجاد الله تعالى الأشياء في عالم الخارج ، وتسلّطه عليها .

يقول الإمام الصادق عليه السلام : « **وهي الشاهد على كلّ غائب** »[(١)] .

وقد تعرّض الحكيم السبزواريّ رحمه الله في شرح الأسماء لهذه الرواية فقال :

« مطابق لقول الرضا (عليه آلاف التحيّة والثناء) قد علم أُولو الألباب أنّ ما هناك لا يعلم إلّا بما هاهنا ، فالعلم الحضوريّ الواجبيّ شاهده العلم الحضوريّ للمجرّد النفسيّ ، والعلم الإجماليّ الواجبيّ في عين الكشف

---

(١) شرح الأسماء الحسنى : ١ : ١٢ .

التفصيليّ شاهده العقل البسيط الخلاق للعقول التفصيليّة، والعلم الفعليّ له شاهده التوهّميّ بالسقوط المنشأ له، وأقسام الفاعل منطوية فيه، وقد عليه سائر ما في الغيب»[1].

والمقصود من قوله ﷺ: «والعلم الفعليّ له شاهده التوهّميّ بالسقوط المنشأ له» هو: أنّ لدى النفس في أفعالها حركتين:

الأُولى: حركة صعوديّة: تأخذ صورة من الخارج ـ كالصور الموجودة خارجاً ـ وتنقلهم إلى الحسّ المشترك، ثمّ تقطع الاتّصال عن المحسوس الخارجيّ فتترقّى الصورة إلى الخيال، ثمّ تترقّى الصورة الخياليّة الجزئيّة وتتحوّل إلى كلّيّة عقليّة إمّا بنظريّة التقشير، أو حصول استعداد النفس بإدراك الصور الجزئيّة لإفاضة العقل الفيّاض عليها الصورة العقليّة ـ على الخلاف في كيفيّة توصّل النفس إلى المفاهيم الكلّيّة ـ فالنفس من خلال الوجود المادّيّ الضعيف توصّلت إلى إدراك المجرّد، وهذه حركة صعوديّة.

الثانية: حركة نزوليّة: وهو ما يسمّيه الصوفيّة بالمثول، ويذكرون له مثالاً تمثّل الملك لمريم عليها السلام، فهم يقولون: إنّ مريم عليها السلام لم تَر جِبْرِيل عليه السلام بالوجود العقليّ، بَل رأته بالوجود البشريّ مع أنّه وجود ملائكيّ، فما الذي حصل؟

إنّ الذي حصل هو تنزّل جبريل من عالم التجرّد إلى عالم المادّة في مرتبة الحسّ المشترك لوجود مريم عليها السلام فهو موجود كبشر، ولكن ليس في الخارج بنحو يراه كلّ من كان حاضراً مع مريم، وإنّما بوجود خارجيّ في عالم نفس

---

(١) شرح الأسماء الحسنى: ١: ١٢.

مريم عليها السلام ، وهذا الظهور هو حركة نزوليّة على نحو التجلّي لا التجافي؛ إذ هو في مقامه الأعلى لم يفارقه.

وفعل الله تعالى عند الفلاسفة حقيقته تنزّل ـ أيضاً ـ لكمال الله تعالى ، فالله ظهر في خلقه بخلقه ، وتنزّله تعالى ليس على نحو التجافي ، أي لم يفقد في ظهوره لخلقه شيئاً من كمال ذاته ، ولهذا صار الخلق مظهراً لجمال الله ، السرّ في ذلك: أنّ العالم واجد لكماله تعالى لكن بصورة أدنى محدودة فقيرة ، وسوف تأتي الاستفادة من هذا في دفع إشكال خلق العالم من العدم.

ولنختم هذا البحث بنقل عبارتين تبيّنان الارتباط بين صفات معرفة الله ومعرفة النفس:

العبارة الأُولى: نقل الشيخ زين الدين العامليّ البياضيّ في الصراط المستقيم ، عن عزّ الدين المقدسيّ في تفسير «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**» أنّه قال: «الروح لطيفة ربّانيّة لاهوتيّة في حيثيّة ناسوتيّة دالّة من عشرة أوجه على وحدانيّة ربانيّة.

١ ـ لما حركة الهيكل ودبّرته علمنا أنّه لا بدّ للعالم من محرّك ومدبّر.

٢ ـ دلّت وحدتها على وحدته.

٣ ـ دلّ تحريكها للجسد على قدرته.

٤ ـ دلّ اطّلاعها على ما في الجسد على علمه.

٥ ـ دلّ استوائها إلى أعضائها على استوائه إلى خلقه.

٦ ـ دلّ تقدّمها عليه وبقاؤها بعده على أزليّته.

٧ ـ دلّ عدم العلم بكيفيّتها على عدم الإحاطة به.

٨ ـ دلّ عدم العلم بمحلّها من الجسد على عدم أينيّته.

٩ ـ دلّ عدم مسّها على امتناع مسّه.

١٠ ـ دلّ عدم إبصارها على استحالة إبصاره»[١].

العبارة الثانية: نقل العلّامة المجلسيّ (رحمة الله عليه) عن بعض المحقّقين تعليقاً على الرواية المنسوبة إلى الامام الباقر عليه السلام: «كلّما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم»، قال فيه:

«هذا كلام دقيق رشيق أنيق صدر من مصدر التحقيق، ومورد التدقيق، والسرّ في ذلك أنّ التكليف إنّما يتوقّف على معرفة الله تعالى بحسب الوسع والطاقة، وإنّما كلّفوا أن يعرفوه بالصفات التي ألّفوها، وشاهدوها فيهم مع سلب النقائص الناشية عن انتسابها إليهم، ولمّا كان الانسان واجباً بغيره عالماً قادراً مريداً حيّاً متكلّماً سميعاً بصيراً كلّف بأن يعتقد تلك الصفات في حقّه تعالى مع سلب النقائص الناشية عن انتسابها إلى الإنسان بأن يعتقد أنّه تعالى واجب لذاته لا بغيره، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات، وهكذا في سائر الصفات، ولم يكلّف باعتقاد صفة له تعالى لا يوجد فيه مثالها ومناسبها بوجه، ولو كلّف به لما أمكنه تعقّله بالحقيقة، وهذا أحد معاني قوله عليه السلام: **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**»[٢].

وقد اتّضح ممّا تقدّم على أيّ تقرير تعتمد هاتان العبارتان.

---

(١) الصراط المستقيم: ١: ١٥٦.

(٢) بحار الأنوار: ٦٦: ٢٩٣.

القسم الثاني

المعرفة الحصوليّة الحاصلة من البرهان العقليّ

أقسام البرهان:

في البداية لا بدّ وأن نتعرّف على المراد بالبرهان، فالبرهان هو الدليل الذي يشتمل من حيث الهيئة على شروط خاصّة كالشروط المتوفّرة في الشكل الأوّل من أشكال القياس الأرسطيّ، ومن حيث المادّة على شروط كذلك، كالكلّيّة والدوام والذاتيّة، ولا نريد أن نقف عند هذه النقطة لعدم أهمّيّتها كثيراً في فهم الأدلّة المقامة، والمهم تقسيم الأدلّة البرهانيّة وانقسام معرفة الله تعالى تبعاً لانقسامها، والكلام في ذلك في عدّة نقاط:

النقطة الأُولى

بيان أقسام البرهان

ذُكر في كتب المنطق بأنّ عمليّة التفكير ـ وهي التحرّك من المعلوم إلى المجهول ـ إنّما تتمّ من خلال الظفر بروابط واقعيّة بين المعلوم وبين المجهول، فإذا أردت ـ مثلاً ـ أن أتعرّف على حدوث العالم أنتقل من التغيّر إلى الحدوث لأنّه قبل أن أعلم بحدوث العالم عندي مجموعة من المعلومات منها تغيّر العالم، فإذا التفت إلى هذه المعلومة وأدركت وجود علاقة واقعيّة

حقيقيّة ـ بقطع النظر عن وجود المدرك بين التغيّر والحدوث ـ فإنّي سوف أنتقل من أحدهما إلى الآخر، وهذه الرابطة الواقعيّة التي يتحرّك بها الإنسان في عمليّة التفكير لتحصيل المجهول تسمّى في علم المنطق بالحدّ الأوسط، وهو الذي يفيد العلم بثبوت الأكبر للأصغر.

وإليك الشكل التالي من البرهان:

كلّ متغيّر حادث، والعالم متغيّر

إذن العالم حادث.

فـ(الحدوث) هو الحدّ الأكبر، و(العالم) هو الحدّ الأصغر، و(التغيّر) هو الحدّ الأوسط، وهو الحدّ المشترك المتكرّر.

والحدّ الأوسط تارة يكون واسطة في الإثبات وإفادة العلم، وأُخرى يكون واسطة في الإثبات والثبوت ـ أي علّة في الوجود ـ معاً، والأوّل يسمّى بالبرهان الإنّيّ والثاني بالبرهان اللمّيّ، ومُثّل له:

هذا الحديد حارّ، وكل حار يتمدّد

إذن هذا الحديد يتمدّد.

فإنّ الحرارة علّة لوجود التمدّد، وهي ـ أيضاً ـ علّة للعلم بالتمدّد فهو واسطة في الثبوت والإثبات معاً، فيكون الاستدلال بها من البرهان اللمّيّ.

والبرهان الإنّيّ له ثلاثة أقسام:

الأوّل: البرهان الإنّيّ الدليل.

وهو ما كان الحدّ الأوسط فيه معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر، أي عكس برهان اللمّ.

ومثاله: هذا الحديد متمدّد، وكلّ حديد متمدّد فهو حارّ

إذن الحديد حارّ.

فإنّ الاستدلال بالتمدّد على كون الحديد حارّاً استدلال بالمعلول (التمدّد) على العلّة (الحرارة).

الثاني: البرهان الإنّيّ المطلق.

وهو أن يكون الحدّ الأوسط والأكبر معلولين لعلّة ثالثة، فينتقل من أحد المعلولين وهو المعلول المعلوم إلى وجود علّته، ثم ينتقل من وجود علّته إلى وجود المعلول.

ومثاله:

هذا المصباح منير من الأمس، وكلّ مصباح منير من الأمس زجاجه حارّ:

إذن هذا المصباح زجاجه حارّ.

فهنا انتقلنا من الاستنارة المستمرّة من الأمس إلى حرارة الزجاج، مع أنّ الاستنارة ليست معلولة لحرارة الزجاج ولا حرارة الزجاج معلولة للاستنارة، بل كلاهما معلول للنار الموجودة في المصباح؛ لأنّ مصدر الحرارة والإنارة هي النار، فانتقلنا من أحد المعلولين أي الذي هو المعلول المعلوم إلى المعلول الآخر بعد المرور بعلّته، ولو كنّا نعلم بالعلّة لما كنّا بحاجة إلى توسيط المعلول الآخر في الإثبات؛ إذ يكفي الانتقال من العلّة إلى المعلول ببرهان اللمّ.

الثالث: الانتقال من أحد اللازمين العامّين إلى اللازم الآخر.

وهو ما لم يكن الحدّ الأوسط علّة لثبوت الأكبر للأصغر وليس الحدّ الأوسط والأكبر معلولين لعلّة ثالثة، بل هما عنوانان منتزعان من حقيقة

واحدة فينتقل من أحد اللازمين وهو البيِّن المعلوم منهما لإثبات اللازم الآخر غير البين.

ومثاله:

الوجود أصيل، وكلّ أصيل هو واحد

إذن الوجود واحد

فهنا انتقلنا من الأصالة إلى الوحدة، وليست هي علّة للوحدة، ولا الوحدة علّة لها، وليسا معلولين لعلّة ثالثة، بل هما عنوانان منتزعان من حقيقة واحدة وهي حقيقة الوجود. فالوجود المتحقّق في الخارج انتزع منه الأصالة والوحدة.

النقطة الثانية

ما هو القسم الجاري من هذه الأقسام الأربعة في معرفة الله تعالى؟

من الواضح أنّ الله تعالى لا علّة له، فيسقط البرهان اللمّيّ والإنّيّ المطلق، فيبقى القسمان الآخران، وهما البرهان الإنّيّ الدليل -أي الذي ينتقل فيه من المعلول إلى العلّة- والبرهان الإن الذي ينتقل فيه من أحد المتلازمين إلى اللازم الآخر على نحو الإجمال.

وقد نوّع الفلاسفة والمتكلّمون البراهين المقامة على وجود الله تعالى بحسب هذين القسمين المعقولين في تحصيل معرفته.

وتوجد عدّة تقسيمات:

منها: أن يقال البرهان الدالّ على وجود الله تعالى ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ لأنّه فتارة يكون الدليل فيه عين المستدَلّ إليه ويختلف عن المستدِلّ ـ أي مقيم البرهان ـ وهذا القسم دلّت عليه الروايات كرواية «**يَا مَنْ دَلَّ عَلىٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ**»[١]، «**اعْرِفوا اللهَ بِاللهِ**»[٢]، ورواية منصور بن حازم: «**قُلْتُ لَهُمْ: إِنَّ اللهَ أَجَلُّ وَأَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ، بَلِ الْعِبَادُ يُعْرَفُونَ بِاللهِ، فَقَالَ: رَحِمَكَ اللهُ**»[٣].

ويدرج ضمن هذا القسم ـ أيضاً ـ برهان الصّدّيقين بتقريب الملّا صدرا والسيّد الحكيم السبزواريّ على ما سوف يأتي.

وأُخرى يكون الدليل فيه متّحداً مع المستدِلّ ويختلف فيه المستدَلّ عليه، ويصطلح بالدليل الأنفسيّ، قال تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ**﴾[٤].

وثالثة: يكون فيه الدليل مختلفاً عن المستدِلّ والمستدَل عليهّ، ويصطلح بالدليل الآفاقيّ.

ومنها: التقسيم العلميّ المبنيّ على ملاحظة مصطلحات المناطقة في باب البرهان، وهو أن يقال: إنّ معرفة الله تعالى لها أقسام، ومن ضمنها المعرفة البرهانيّة، والمعرفة البرهانيّة لها أقسام؛ لأنّه إمّا أن نبرهن على وجود الله تعالى بالبرهان الإنّيّ الذي ينتقل فيه من أحد المتلازمين إلى الآخر كبرهان

---

(١) بحار الأنوار: ٨٤: ٣٣٩.

(٢) بحار الأنوار: ١٠٨: ٤٤.

(٣) التوحيد: ٢٨٥.

(٤) فصّلت ٤١: ٥٣.

الصّدّيقين بصياغة الملّا صدرا والحكيم السبزواريّ، وببرهان الإمكان بتقريب الخواجة نصير الدين الطوسيّ والملا صدرا والشيخ ابن سينا.

وإمّا أن نبرهن بالبرهان الإنّيّ الدليل وهو طريقة علماء الطبيعة في برهان النفس وبرهان الحركة.

النقطة الثالثة

البراهين العقليّة التي ينتقل فيها من أحد المتلازمين

ونذكر فيها الاستدلال بالبرهان الإنّيّ المنتقل فيه من أحد اللازمين إلى اللازم الآخر على وجود الله تعالى.

وهو يعتبر من أشرف وأهمّ الأدلّة التي ذكرت لإثبات وجوده تعالى، لأنّه:

أوّلاً: يعتمد على قواعد ومقدّمات تعتبر هي الأصحّ عند الذين أطلقوا اسم برهان الصّدّيقين على هذا النحو من الاستدلال؛ إذ يعتمد على أصالة الوجود، وينطلق من حقيقة الوجود الخارجيّة التي لها الواقعيّة.

وثانياً: يتكوّن من مقدّمات أقلّ.

ولهذا اهتمّ به المحقّقون وذكروا له تقريبات عديدة، وقد أوصلها ميرزا مهدي الإشتيانيّ في تعليقته على المنظومة[1] إلى أكثر من تسعة عشر تقريباً، ولكن نكتفي بذكر ثلاثة تقريبات أُدعي أنّها من التقريبات المندرجة ضمن

(١) تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزوارى: ٤٨٨ و ٤٨٩، طبعة مؤسّسة انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

الاستدلال على وجود الله تعالى بالبرهان الإن المنتقل فيه من أحد اللازمين إلى اللازم الآخر.

التقريب الأوّل: المنسوب للحكيم السبزواريّ.

وقد نقله العلّامة الطباطبائيّ ﵀ في النهاية[١]، وهو من التقريبات المختصرة.

قال الحكيم السبزواريّ: «إنّ حقيقة الوجود إمّا واجبة وإمّا تستلزمها»[٢].

وهو يعتمد على مقدّمات ثلاث:

الأُولى: أنّ هنالك واقعيّة. والمقدّمة لا تحتاج إلى دليل؛ لبداهة أصل الواقعيّة، وهو لا ينبغي الشكّ فيه.

الثانية: أنّ الواقعيّة بإزاء الوجود.

وبعبارة أُخرى: أنّ الأصيل المتأصّل في الخارج، والذي يمثّل متن الواقع، هو الوجود وليس الماهيّة، وسوف نبحث مسألة أصالة الوجود مفصّلاً في مستقبل الكتاب إن شاء الله لأهميّتها.

الثالثة: أنّ وجود المعلول عين الربط والحاجة والفقر بالنسبة إلى علّته.

فإذا تمّت المقدّمات الثلاث فسوف نقول: لا إشكال في أنّ هنالك واقعيّة، والواقعيّة هي الوجود بناءً على أصالة الوجود، فإن كانت واجبة بالذات ثبت المطلوب.

---

(١) كتاب نهاية الحكمة: ٣٢٧.

(٢) كتاب شرح المنظومة: ١٤٦، وكتاب حاشية الأسفار: ٦: ١٦.

وإن قلت: ممكنة، أي هي محتاجة إلى غيرها؟

قلنا: لا يوجد غير الوجود؛ لأنّ ما سواه إمّا العدم أو الماهيّة، وهي اعتبارية بناء على أصالة الوجود.

وهذا البرهان لا نحتاج فيه أن نضمّ مقدّمة رابعة وهي لزوم الدور أو التسلسل، وقد أفاد العلّامة الطباطبائي[1] بأن الانتقال في هذا الدليل من أحد المتلازمين إلى الآخر، فقد انتقلنا من الواقعيّة وكونها أصيلة، وهذا لازم لحقيقة الوجود الخارجيّة إلى أنّ الواقية تنقسم إلى واجبة وممكنة.

تسمية البرهان ببرهان الصّدّيقين

وسبب تسمية هذا البرهان ببرهان الصّدّيقين هو أنّ أصحابه يعتقدون بأنّهم استطاعوا أن يتخلّصوا من الأغلاط الفكريّة بسبب رسوخهم في العلم فأدركوا الواجب تعالى من خلال حقيقة الوجود لا من خلال توسيط غيره؛ لأنّه أظهر من غيره وأتمّ، فانطلقوا منه إليه، أي من حقيقة الوجود التي هي: إمّا هو أو شأن من شؤونه، وظلّ من ظلاله، وأثر من آثاره.

التقريب الثاني: تقريب الملّا صدرا في الأسفار.

وهو يتكوّن من أربع مقدّمات:

المقدّمة الأُولى: أنّ هنالك موجوداً في الخارج.

المقدّمة الثانية: وأنّ الموجود والمتحقّق في الخارج وجوده مترجّح على عدمه.

---

(١) كتاب نهاية الحكمة: ٣٢٧.

المقدّمة الثالثة: أنّ كلّ مترجّح الوجود إمّا أن يكون مترجّح بذاته ، أو يكون مترجحاً بغيره .

فالموجود الخارجيّ إنْ كان مترجّحاً بذاته ثبت المطلوب ، وإنْ كان مترجّحاً بغيره ننقل الكلام إلى ذلك الغير؛ إذ لا يمكن أن يتحقّق ذلك الغير قبل أن يترجّح وجوده على عدمه ، فإذا كان مترجّحاً حينئذٍ إمّا أن يكون مترجّحاً بذاته ، أو يكون مترجّحاً بغيره ، فإنْ كان مترجّحا بذاته ثبت المطلوب ، وإنْ كان بغيره ننقل الكلام إلى الغير ، فإمّا أن يدور ، أو يتسلسل ، أو نقف عند عند مترجّح بذاته .

المقدّمة الرابعة: استحالة الدور والتسلسل ، فإنّه ما لم يثبت بطلان الدور والتسلسل لا يتمّ هذا التقريب لإثبات وجود الله تعالى . وهذا التقريب فيه انتقال من ترجّح الوجود وهو لازم للوجود إلى لازم آخر وهو أن من مصاديق الوجود مترجّح بذاته وهو يتكوّن من قياسين :

الأوّل: قياس حمليّ.

هنالك موجود وكلّ موجود مترجّح الوجود.

إذن هذا الوجود مترجّح الوجود.

الثاني: قياس استثنائيّ.

هذا الموجود المترجّح لابدّ وأن يكون مترجّحاً بذاته ، أو هو راجع إلى ما هو مترجّح بذاته ، وإلّا يلزم الدور أو التسلسل.

وما يلزم منه الباطل فهو باطل.

والترجّح معناه ليس وجوب الوجود ، بل عدم تساوى النسبة بين

الوجود والعدم، ولهذا قيل في هذا التقريب ميل إلى القول بأصالة الماهيّة.

التقريب الثالث: المنسوب لابن سينا في الإشارات.

ولا يبعد أن يكون هو ما ذكره الخواجة نصير الدين الطوسيّ في كتاب تجريد الاعتقاد. قال ﷺ: «المقصد الثالث: في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره، وفيه فصول: الفصل الأوّل: في وجوده تعالى: الموجود إن كان واجباً وإلّا استلزمه؛ لاستحالة الدور والتسلسل»[1].

وهو يعتمد على أربع مقدّمات:

المقدّمة الأُولى: أنّ هنالك موجوداً في الخارج.

المقدّمة الثانية: كلّ موجود فهو ضروريّ الوجود من باب الضرورة بشرط المحمول.

المقدّمة الثالثة: الموجود الخارجي الضروري إمّا ضرورته من ذاته فيثبت المطلوب، وإمّا أن تكون ضرورته من الغير، فننقل الكلام إلى ذلك الغير، وهذا الغير لا يمكن أن يعطي الضرورة، وهو فاقد لها، فهو ضروريّ إمّا من ذاته فيثبت المطلوب، وإمّا من غيره فننقل الكلام إليه، فيلزم الدور أو التسلسل.

المقدّمة الرابعة: استحالة الدور والتسلسل.

وهذا الدليل:

أوّلاً: يتكوّن من قياس حمليّ وقياس استثنائيّ، واتّضح ممّا سبق.

وثانياً: أنّ جملة من الفلاسفة أفادوا بأنّه دليل يندرج ضمن البرهان الذي

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٩٢.

ينتقل فيه من أحد اللازمين إلى اللازم الآخر ، فإنّنا قد انتقلنا من وجوب الوجود أو من الحكم على ما هو متحقّق في الخارج إلى أنّ للوجود مصداق واجب بذاته.

فإن قلت: عدّ الاستدلال في التقريبين الأخيرين من البرهان الإن الذي ينتقل فيه من أحد المتلازمين إلى الآخر في غير محلّه ، والصحح أنّه من الأنّ الدليل؛ لأنّ الانتقال فيهما من مترجّح بالغير أو واجب بالغير إلى ما بذات وما بالذات علّة لهما. فالانتقال فيهما من الترجّح أو الوجوب بالغير وهو ثابت لحصة خاصّة من الوجود ، إلى الترجّح والوجوب بالذات وهو ليس ثابتاً لنفس ما ثبت له ما بالغير ، فلا معنى لأن يقال: حصل الانتقال من لازم لشيء إلى لازم آخر له.

قلت: المستدلّ لاحظ أصل الواقعيّة بقطع النظر عن اتّصافها بأنّها بالذات أو بالغير ، فأدرك ترجّحها أو وجوبها ، والوجوب والترجّح يستلزم تحقّق مصداق للواقعيّة بالذات.

النقطة الرابعة

البراهين العقليّة التي ينتقل فيها من المعلول إلى العلّة

في ذكر بعض البراهين التي هي من الإنّيّ الدليل ، ونكتفي بذكر برهان واحد ، و هو البرهان الحدوث الذي ذكره المتكلّم.

وقد تعرّض العلّامة الحلّيّ في شرحه على التجريد لبرهان الحدوث ، وأفاد أنّ برهان الخواجة نصير الدين الطوسيّ أجود منه ، ونبيّن دليل الحدوث ، ولماذا قال العلّامة بأنّ برهان المحقّق الطوسيّ أجود منه.

تقرير برهان الحدوث

يعتمد برهان الحدوث على عدّة مقدّمات:

المقدّمة الأُولى: هي أنّ العالم لا يخلو من الحوادث كالحركة والسكون.

المقدّمة الثانية: وما لا يخلو من الحوادث حادث، فإذن العالم حادث، ولا يخفى أنّ هذه صياغة قديمة لإثبات حدوث العالم، ويمكن أن نستبدلها بما يقرّره القانون الحراريّ الثاني من أنّ العالم حادث فتيّ، وسوف يأتي تفصيله.

المقدّمة الثالثة: وكل حادث ـ ومنه العالم ـ يحتاج إلى محدث.

المقدّمة الرابعة: إنّ المحدث إن كان قديماً ـ أي ليس بحادث ـ فهو واجب لوجود ملازمة بين القِدم والوجوب؛ لقاعدة قرّرها علماء الكلام وهي أنّ ما ثبت قِدمه امتنع عدمه، فيثبت المطلوب، وإنْ كان حادثاً ننقل الكلام إليه، فإنْ كان قديماً ثبت المطلوب، وإنْ كان حادثاً فإنّه محتاج إلى محدث؛ لأنّ ملاك الحاجة إلى العلّة هو الإحداث، فننقل الكلام إليه، وهكذا، فيلزم الدور أو التسلسل.

المقدّمة الخامسة: بطلان الدور والتسلسل.

وهذا الدليل ينتقل فيه من المعلول (الحادث) إلى العلّة (وجود المحدث).

وذكر العلّامة الحلّيّ أنّ هذا التقريب لا يستقيم إلّا بإرجاعه إلى الدليل الذي ذكره المحقّق الطوسيّ، والذي قلنا يقرب أنّه ما نقلناه عن ابن سينا في النقطة السابقة، وقد يقال دليل المحقّق الطوسيّ أجود من برهان الحدوث لثلاث جهات:

الجهة الأُولى: وهي أنّ دليل الخواجة أقلّ مقدّمات من هذا الدليل.

الجهة الثانية: وهي أنّ برهان الحدوث يعتمد على أنّ حاجة الحادث إلى العلّة (المحدث) سببها الحدوث، والفلاسفة والحكماء بعد بحث مفصّل أثبتوا بطلان ذلك، وأنّ علّة الحاجة الإمكان.

ولكنّ القول: باحتياج الحادث إلى محدث صحيح حتّى لو قلنا بأنّ علّة الحاجة هي الامكان؛ وذلك لأنّ الحدوث أمارة الإمكان، والإمكان دليل وجود المحدث.

الجهة الثالثة: أفاد العلّامة أنّ برهان الحدوث لا يستقيم إلّا إذا أرجعناه إلى برهان الخواجة، وذلك:

لأنّ حاصل برهان الحدوث يعتمد على المقدّمات التالية: وهي أنّ العالم حادث، والحادث يحتاج إلى محدث، وذلك المحدث إمّا أن يكون قديماً فيثبت وجوده، وإمّا يكون حادثاً فيحتاج إلى محدث فينقل الكلام إليه، فبالتالي يلزم الدور أو التسلسل، أو يثبت قدم المحدث.

وهذا الحاصل قد يشكل عليه مشكل: بأنّا نختار أنّ له محدثاً، والمحدث حادث بلا علّة، وهذا يوجب أن نأتي بأحد التقريبات السابقة ـ في النقطة السابقة ـ لنثبت أنّ المحدث ما دام موجوداً ومترجّحاً فلا بدّ من وجود غنيّ، أو مترجّح بالذات، أو واجب بالذات.

النقطة الخامسة

في دفع اعتراض الفلاسفة على برهان الإن الدليل

قد خالف بعض الفلاسفة كصدر الدين الشيرازيّ، وبعض من سار على

نهجه ، كالعلّامة الطباطبائيّ جريان البرهان الإن الدليل لتحصيل المعارف بشكل عامّ ، ومعرفة الله تعالى بوجه خاصّ ، ولهم في ذلك شبهتان :

الشبهة الأُولى: تتكوّن من مقدّمتين :

المقدّمة الأُولى: وهي أنّ برهان الإن الدليل ينتقل فيه من المعلول إلى العلّة .

المقدّمة الثانية: وهي أنّ المعلول لا يمكن أن يكون مفيداً للعلم بالعلّة .

واستدلّوا عليها بقاعدة هي : (أنّ ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها) .

وقد أثبتوا هذه القاعدة بدليلين :

الدليل الأوّل: ما ذكره العلّامة الطباطبائيّ ، ويتكوّن من ثلاث مقدّمات :

الأُولى: هي أنّ وجود المعلول يستند إلى وجود العلّة .

الثانية: هي استحالة وجود علّتين مستقلّتين على معلول واحد .

وذلك للزوم اجتماع النقيضين ، فلو فرضت (أ) هو العلّة لـ (جـ) ، فمعناه أنّ (ج) مستغنٍ عمّا عدا (أ) بـ(أ) ، وإذا فرضت أنّ (ب) أيضاً علّة لـ(جـ) فمعناه أنّ (جـ) مستغنٍ عمّا عدا (ب) بـ(أ) ، فيكون بالنسبة لـ(أ) مستغنٍ وغير مستغنٍ في آن واحد ، وهذا جمع للنقيضين .

الثالثة: هي أنّ هنالك تطابقاً بين العلم والمعلوم ، وإلّا يلزم القول بالسفسطة .

فإذا تمّت المقدّمات الثلاثة يتّضح أنّ وجود المعلول في الخارج متوقّف على وجود علّته ، فلابدّ أن يكون العلم بالمعلول متوقّف على العلم بالعلّة للتطابق بين العلم والمعلوم ، فلا يمكن أن يُعلم المعلول إلّا إذا عُلمت العلّة ،

ومن هنا يأتي الإشكال على البرهان الدليل؛ إذ كيف نعلم بالمعلول ولا نعلم بالعلّة، ومن ثمّ نقيم برهاناً إنّيّاً ننتقل فيه من العلم بالمعلول إلى العلم بالعلّة[١].

وهذا الدليل الذي ذكره العلّامة ﵀ غير تامّ؛ لأنّه ما المقصود بالعلم بالمعلول المطابق للمعلول؟

فيه احتمالان:

الأوّل: أن يكون مراده ﵀ المعلوم بالذات وهو الصورة الذهنيّة، فعندما نقول العلم يطابق المعلوم أي العلم يطابق الصورة الذهنيّة الموجودة في الذهن، وحينئذٍ تكون المطابقة بمعنى أنّ العلم عين الصورة الذهنيّة والصورة الذهنيّة عين العلم، والفرق بينهما اعتباريّ، فإنّ الصورة الذهنيّة إذا لوحظت بلحاظ وجودها في الذهن يقال عنها علم، وهي بهذا الاعتبار كيف نفسانيّ قائم بالنفس، وإذا لوحظت بما هي حاكية عن خارج يقال هي صوره ذهنيّة.

وإذا كان مراده ﵀ ذلك فالتطابق صحيح، ولكن الدليل غير تامّ؛ لأنّ الذي ينفع لإثبات توقّف العلم بالمعلول على العلم بالعلّة ليس تطابق العلم مع الصورة الذهنيّة بل تطابقها مع الوجود الخارجيّ، وهذه المقدّمة لم تتضمّنها المقدّمات الثلاث التي ذكرها العلّامة في دليله وبيّنّاها في توضيحنا للدليل.

الثاني: هو أن يكون مراده ﵀ التطابق بين المعلوم بالذات والمعلوم

---

(١) راجع كتاب بداية الحكمة ـ الفصل الثاني عشر من المرحلة الثانية عشر.

بالعرض ـ ولعلّه هو الأقرب إلى مراده ـ وعلى هذا ترتبط مقدّمات دليله، إلّا أنّها لن تكون تامّة في نفسها؛ لأنّه لا يقصد من التطابق بين المعلوم الذهنيّ والمعلوم الخارجيّ في بحث الوجود الذهنيّ التطابق التامّ بنحو تترتّب جميع آثار ما في الخارج على ما في الذهن، وإنّما المراد مجرّد انطباق حدّ وتعريف ما في الخارج بالحمل الأوّليّ على ما في الذهن مع اختلافهما في الوجود والعلّة.

الدليل الثاني: وهو ما يظهر من بعض كلمات صدر الدين الشيرازيّ في كتاب (الأسفار) حيث أفاد أنّ وجود المعلول هو عين الربط بوجود علّته، فبالتالي لا نفس ولا حكم له يستقلّ به عن وجود علّته، كذلك أيضاً في صفاته وأحكامه لا يستغني عن علّته، فإذا ثبت له حكم من الأحكام فبواسطة العلّة، فقولكم بإمكانيّة معرفة العلّة بالمعلول معناه إثبات شأن للمعلول ـ وهو كونه معلوماً ـ غير ثابت للعلّة، ومن خلاله يتوصّل إلى إثبات هذا الشأن للعلّة، وهذا خلاف كون المعلول عين الربط والفقر والحاجة.

ويرد عليه:

بأنّ الدليل فيه خلط بين العلم الحصوليّ والعلم الحضوريّ، فإنّ الذي يتوقّف في ظهوره على وجود العلّة هو العلم بالمعلول حضوراً، وبحثنا هنا ليس في تحصيل وجود العلّة بالعلم الحضوريّ أو الحصوليّ بالمعلول، وإنّما تحصيل العلم الحصوليّ بالعلّة بالعلم الحصوليّ بالمعلول، والعلم الحصوليّ بالعلّة ليس علّة للعلم الحصوليّ بالمعلول، فإنّ العلم الحصوليّ بالمعلول ليس عين الربط والتعلّق والفقر بالعلم الحصوليّ بالعلّة حتّى يقال كيف يستقرّ

المعلول بشيء لا يكون موجوداً عند العلّة ؟!

الشبهة الثانية: وهي تتكوّن من مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: وهي أنّ المطلوب في بحث معرفة الله تعالى معرفة العلّة على نحو التمييز والتشخيص.

المقدّمة الثانية: وهي أنّ العلم بحاجة المعلول لا يفيد العلم بتشخّص وتميّز العلّة، فغاية ما نستفيده من حاجة المعلول إلى العلّة وجود علّة أو سببٍ مّا، أمّا ما هو السبب فهذا ما لا يتكفّل دليل حاجة المعلول.

وقرّب الملّا صدرا ذلك بمثال:

وهو إنّا نعلم أنّ كلّ جنس بحاجة إلى فصل، وكذلك كلّ مادّة بحاجة إلى صورة، ولا يمكن أن يوجد جنس أو مادّة بلا فصل ولا صورة، لكن إذا أدركنا جنساً معيّناً ـ كجنس الحيوان ـ لا يمكن أن نعلم فصله بالتحديد، وما فنحن فيه من هذا القبيل، فإدراكنا حاجة المعلول إلى العلّة غاية ما يثبت أنّ هنالك علّة ما، أمّا ما هي تلك العلّة ؟ فهذا ممّا لا يتكفّل بإثباته الإن الدليل.

قال صدر الدين الشيرازيّ: «ولهذا نظائر كثيرة، منها أنّ نسبة الجنس ـ كالحيوان ـ إلى الفصل ـ كالناطق ـ وإلى سائر الفصول واحدة، هو يحتاج إلى فصل ما، فاختصاص هذه الحصّة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصّص؛ لتساوي نسبة الحيوان إلى جميع الفصول، فإدراك حاجة الحيوان إلى الفصل يثبت وجود فصل ما ولا يثبت وجود فصل بخصوصه، وإلّا يلزم الترجيح بلا مرجّح، كذلك في المقام حاجة المعلول إلى العلّة تثبت وجود علّة ما لكن لا تعيّن تلك

العلّة للزوم الترجيح بلا مرجّح»[١].

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: قوله: بأن الغرض في بحث معرفة الله تعالى تحصيل المعرفة التميزيّة اعتراف بعدم صحّة قاعدة ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها؛ إذ يستبطن أنّ المعلول يفيد علماً بالعلّة غايته يفيد العلم بأصل وجود العلّة.

ثانياً: قوله: لا يفيد علماً بالعلّة على نحو التميز والتشخّص، إنْ كان المراد منه أنّ العلم بالمعلول لا يفيد غنى العلّة ووجوب وجودها، فيلاحظ عليه أنّه برهان الإن الدليل يثبت ذلك لاستحالة الدور أو التسلسل.

وإن كان مراده أنّه يفيد الوجوب ولكن لا يعيّن لنا أنّه الله تعالى، فينقض عليه ببرهان الصّدّيقين، فإنّه كذلك مع أنّه ينتقل فيه من أحد اللازمين إلى الآخر.

وفي نهاية المطاف نصل إلى النتيجة التالية وهي: أنّ معرفة الله البرهانيّة تتحقّق بطريقين:

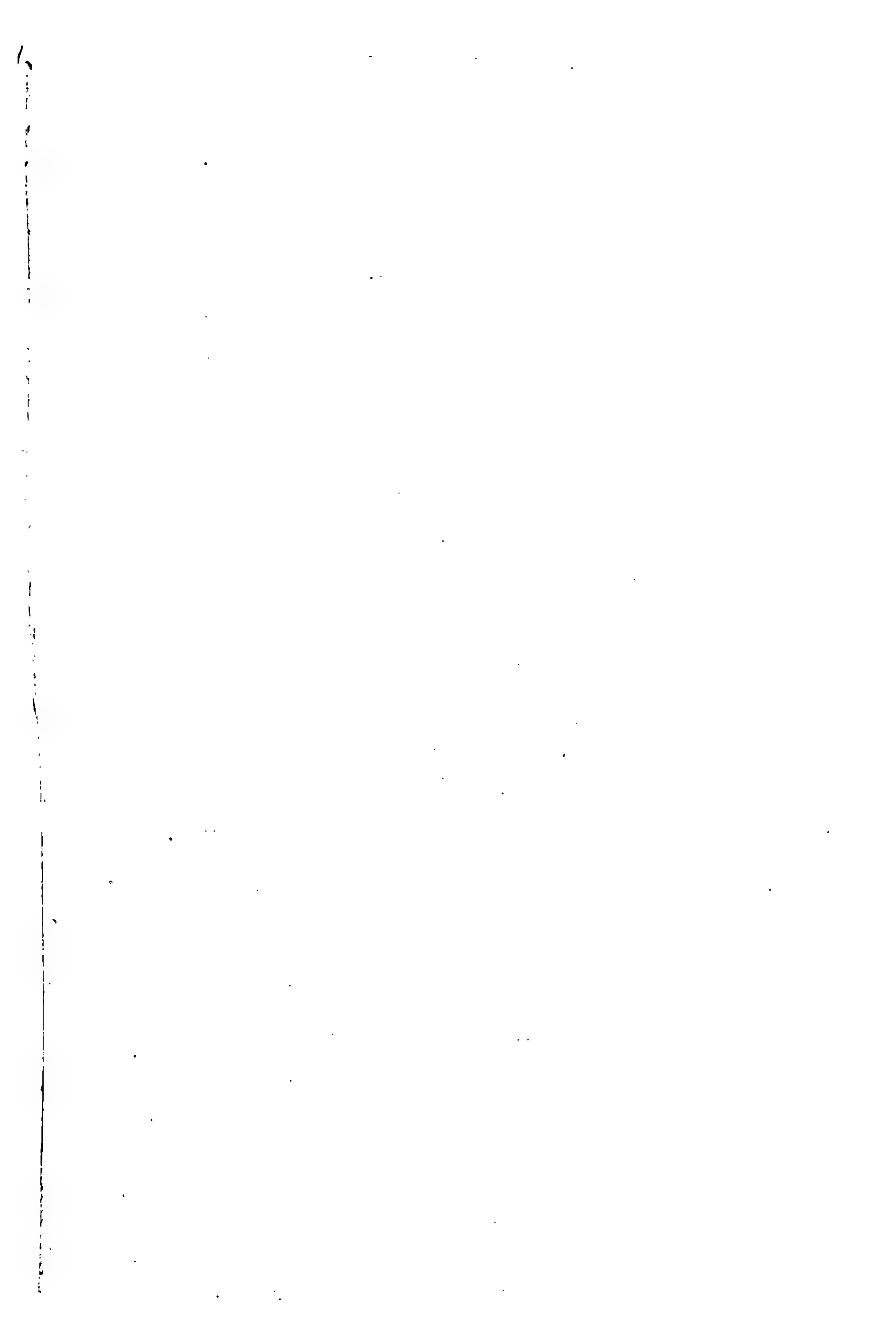
الطريق الأوّل: برهان الإن الذي ينتقل فيه من أحد اللازمين إلى اللازم الآخر.

الطريق الثاني: وهو برهان الإن الدليل، وما ذكره الفلاسفة من كونه برهاناً لا ينفع في إثبات معرفة الله تعالى في غير محلّه، ويترتّب على ذلك نتيجة مهمّة وهي: أنّ الآيات والروايات التي تضمّنت الاستدلال بالخلق على الخالق ترشد إلى دليل قطعيّ، ولا نحتاج القول بأنّها جديلة أو تراعي

---

(١) الأسفار: ٣: ٣٩٤.

الذهنيّة العرفيّة ، كما لا حاجة إلى تأويلها بإرجاع تلك الأدلّة إلى الاستدلال بأحد اللازمين على الآخر .



القسم الثالث

معرفة الله الحاصلة بالأُسلوب العلميّ

إنّ الأُسلوب العلميّ هو الأُسلوب المعتمد على حساب الاحتمالات، وهو المتداول ـ غالباً ـ في العلوم الطبيعيّة، كالكيمياء والفيزياء والطبّ وغيرها، والاستدلال به على وجود الله تعالى موجود في القرآن والروايات بكثرة، وهو موجود في كتب علمائنا المتقدّمين، ويتجسّد في البرهان المشهور بـ(النظم إتقان الصنع، وتناسق الخلق والانسجام)، وقد اهتمّ به من المعاصرين الشهيد مطهّريّ ﵀ واعتبره برهاناً عقليّاً شبيهاً بالاستدلال العلميّ، وسمّاه الدليل العقليّ الشبيه بالعلميّ[1].

وأكثر من اهتمّ به السيّد الشهيد الصدر ﵀، وتوسّع فيه كثيراً في كتابه النفيس (الأُسس المنطقيّة للاستقراء)، واستطاع أن يبرهن لمنكري قيمة البرهان العقليّ أنّ باب معرفة الله مفتوح وإن منع الدليل العقليّ؛ وذلك لأنّ نفس الأُسلوب العلميّ الذي سلكه علماء الطبيعة يوصل إليه تعالى.

فإنّ المفكّرين في بحث مصادر المعرفة انقسموا إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الذين حصروا طريق المعرفة في الأُسلوب التجريبيّ

---

(١) كتاب سلسلة أُصول الدين ـ كتاب التوحيد: ٧٥.

فحسب.

القسم الثاني: الذين حصروا طريقها بالأُسلوب العقليّ فحسب.

وهناك قسم ثالث: وهم الذين مزجوا بين الأُسلوبين.

ويمكن أن نثبت وجود الله تعالى لمن ينكر قيمة البرهان العقليّ في المعرفة بطريقين:

١ ـ إبطال انحصار طريق المعرفة بالحسّ والتجربة.

وهذا ما سلكه العلّامة الطباطبائيّ في أُصول الفلسفة، والشهيد مطهّري في تعليقته على أُصول الفلسفة، والشهيد الصدر في كتاب فلسفتنا.

٢ ـ أن نثبت أن الأُسلوب التجريبيّ بمقدار إثباته المسائل العلميّة في العلوم الطبيعيّة يثبت وجود الله تعالى، وهذا ما فعله الشهيد الصدر في كتابه الأُسس المنطقيّة للاستقراء.

قال السيّد الشهيد ﷺ: «إنّ هذه الدراسة الشاملة التي قمنا بها كشفت عن الأُسس المنطقيّة للاستدلال الاستقرائيّ الذي يضمّ كلّ ألوان الاستدلال العلميّ القائم على أساس الملاحظة التجريبيّة، واستطاعت أن تقدّم اتّجاهاً جديداً في نظريّة المعرفة»[1].

وقال أيضاً في تقريرات بحثه الأُصوليّ: «الحمد لله نحن بالتدبّر والتمعّن وإعمال دقّة النظر في هذه المسألة استطعنا أن نكتشف اكتشافاً جديداً لم تتوصّل إليه المعرفة الإنسانيّة من ألفين عام، واستطاعت أن تقدّم اتّجاهاً جديداً في نظريّة المعرفة يفسّر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائيّاً مرتبطاً

(١) الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ٥٠٧.

بتلك الأُسس المنطقيّة التي كشف عنها البحث ، وتبرهن هذه الدراسة في نفس الوقت على حقيقة في غاية الأهمّيّة من الناحية العقائديّة وهي الهدف الحقيقيّ الذي توخّينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة ، وهذه الحقيقة هي أنّ الأُسس المنطقيّة التي تقوم عليها كلّ الاستدلالات العلميّة المستمدّة من الملاحظة والتجربة هي نفس الأُسس المنطقيّة التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا الكون ، عن طريق ما يتّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبّر »[١].

والدليل الذي اعتمده السيّد الشهيد وبناه على حساب الاحتمال والاستقراء هو ما يسمّى بدليل النظم ، والذي عبّر عنه السيّد كاظم الحائريّ (حفظه الله) بدليل دلائل القصد والغاية ، ويمكن أن يصاغ بصياغة الانسجام ليكون دليلاً على قصد إعداد الكون لاستقبال الحياة.

قال السيّد الشهيد : «فإنّ هذا الاستدلال ـ كأي استدلال علميّ آخر ـ استقرائيّ بطبيعته ، وتطبيق للطريقة العامّة التي حدّدناها للدليل الاستقرائيّ في كلتا مرحلتيه ، فالإنسان بين أمرين : فهو إمّا أن يرفض الاستدلال العلميّ ككلّ ، وإمّا أن يقبل الاستدلال العلميّ ويعطي الاستدلال على إثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلميّ ، وهكذا نبرهن أنّ العلم والإيمان مرتبطان في أساسها المنطقيّ الاستقرائيّ ولا يمكن من وجهة النظر المنطقيّة الاستقرائيّة الفصل بينهما ، وهذا الارتباط المنطقيّ بين مناهج الاستدلال العلميّ والمنهج الذي يتّخذه الاستدلال على إثبات الصانع بمظاهر الحكمة قد يكون هو السبب الذي أدّى بالقرآن إلى التركيز

(١) تقريرات السيّد الهاشمي : ٣.

على هذا الاستدلال من بين ألوان الاستدلال المتنوّع على إثبات الصانع تأكيداً للطابع والتجريبيّ والاستقرائيّ للدليل على إثبات الصانع، فإنّ القرآن بوصفة الصيغة الخاتميّة لأديان السماء قد قدّر له أن يبدأ ممارسة دوره الدينيّ مع تطلّع الإنسان نحو العلم...

من الطبيعي على هذا الأساس أن يتجه القرآن الكريم إلى دليل القصد والحكمة بوصفه الدليل الذي يمثّل المنهج الحقيقيّ للاستدلال العلميّ، ويقوم على نفس أُسسه المنطقيّة، ويفضّله على سائر الصيغ الفلسفيّة والاستدلاليّة على وجود الله تعالى»[١].

وهنا نشير إلى نقطة: وهي أنّ السيّد الشهيد في دليله الاستقرائيّ على وجود الله تعالى مرّ بمرحلتين:

الأُولى: وهي مرحلة تشييد أركان الدليل الاستقرائيّ، وبيان كيفيّة إفادته لليقين، وقد قام بها في كتابه الأُسس المنطقيّة للاستقراء.

الثانية: مرحلة تطبيق الأُسلوب العلميّ في تحصيل المعرفة على إثبات وجود الله تعالى، وقد قام بها بالتفصيل في كتابه المرسِل والرَسُول والرِسالة، وهو مقدّمة في أُصول الدين كتبها وألحقها في كتابه الفتاوى الواضحة.

ولكي يقف القارئ الكريم على شيء ممّا في هاتين المرحلتين تتحدّث في مقامين:

(١) الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ٤٦٩ و ٤٧٠، طبعة دار التعارف.

نظريّة الشهيد الصدر في المنطق الذاتيّ

المقام الأوّل: في تلخيص نظريّة الشهيد ﵀ في إفادة الاستقراء لليقين.

وقد أفاد السيّد الشهيد في كتابه الأُسس المنطقيّة للاستقراء: أنّ علماء المنطق الصوريّ حصر واكيفيّة لتحصيل المجهول في طريق واحد وهو طريق التوالد الموضوعيّ للمعرفة، والمراد به أنّ الإنسان لا يمكن أن يتوصّل من معلومات حاضرة إلى معلومات مجهولة إلّا إذا كان هناك ترابط واقعيّ بين المعلومين، أي بين المعلوم في العلم الحاصل وبين المعلوم في العلم الذي يراد تحصيله، ولترابط يحصل بما يسمّى الحدّ الأوسط.

ومثّل للحدّ الأوسط بـ(التغيّر) الذي يربط بين العالم والحدوث، وكلّ برهان يعتمد على الحدّ الأوسط، ووظيفة الحدّ الأوسط هي القيام بالربط في التوالد الموضوعيّ فيربط بين المعلوم في العلم الحاصل وبين المعلوم في العلم الذي يراد تحصيله، فإنّي إذا أدركت وجود العالم والحدوث، وهي معلومات حاضرة وشككت في ثبوت الثاني للأوّل، فلا أستطيع أن أربط بينهما وأعلم بثبوت الحدوث للعالم إلّا إذا كان هناك ترابط واقعيّ بقطع النظر عن العالم وعلمه بين الحدوث والتغيّر الثابت للعالم.

وبعبارة أُخرى: بين ما أعلمه في علمي بتغيّر العالم، و ما أُريد العلم به وهو حدوث العالم، ووجود الترابط الواقعيّ بين التغيّر والحدوث هو الطريق نحو تحصيل العلم بثبوت الحدوث للعالم، فإنّ التغيّر علّة للحدوث وبتوسيطه يتمّ إثبات الحدوث (المعلول) للعالم.

فإذا اتّضح ذلك يتّضح أنّ الحد الأوسط لابدّ وأن يكون ثابتاً متيقّناً به، وإلّا لا قيمة له، ولا ينتج في عمليّة التفكير، فإنّنا إذا كنّا لا نعلم بثبوت

التغيّر للعالم فلا يمكن أن نعلم بثبوت الحدوث للعالم، وعليه لا بدّ وأن يكون ثبوت التغيّر للعالم إمّا بديهيّاً أو نظريّاً قام عليه البرهان قطعيّ، والبرهان لا بدّ وأن يعود إلى البديهيّات وإلاّ يلزم التسلسل أو الدور.

من هنا ذكر علماء المنطق أنّ كلّ مقدّمة من مقدّمات البرهان إمّا أن تكون بديهيّة أو تكون راجعة إلى البديهيّات، وذكروا مجموعة من القضايا بديهيّة مستغنية عن الدليل يدركها العقل بلا برهان، وهي الأساس التي تشكّل الروابط الواقعيّة بين الأشياء، وبها يُنتقل إلى المجهول، وحصروها في ستّ: الأوّليّات، الفطريّات، المتواترات، التجريبيّات، المحسوسات، الحدسيّات.

ووجود طريق معرفيّ يعتمد على روابط واقعيّة نتحصّل فيه على العلم من خلال التوالد الموضوعيّ بين المعلومات صحيح، ولكن علماء المنطق أخطأوا في جهتين:

الجهة الأُولى: حصرهم لطريق المعرفة في الطريق المتقدّم، والحقّ أنّ هناك طريقاً آخراً لا يعتمد على التوالد الموضوعيّ الخارجيّ، وإنّما يعتمد على طريقة التوالد الذاتيّ التي يبتني عليها المذهب الذاتيّ وهو الطريق الاستقرائيّ.

الجهة الثانية: عدّهم لمجموعة من القضايا بديهيّة أو مثبتة بالأُسلوب البرهانيّ، وهي ليس كذلك، فإنّ كثيراً من القضايا المعتبرة عندهم بديهيّة ليست كذلك بل تعود إلى الأُسلوب الاستقرائيّ، كالمتواترات والتجريبيّات والحسّيّات، أو عدّهم لقضايا برهانيّة لكنّها في الأساس تعود إلى قضايا استقرائيّة، كأصل العلّيّة الذي اعتبره السيّد الشهيد في فلسفتنا، وكذلك

الشيخ محمّد تقي مصباح في المنهج الجديد أساساً لجميع الاستدلالات العقليّة ، فبدون أصالة العلّيّة لا يمكن أن نستفيد من أيّ برهان؛ لأنّ ثبوت نتيجة ، أي استدلال متوقّف على ثبوت مقدّمات الاستدلال (صغرى وكبرى) فالمقدّمات علّة للإثبات ، فلو لم نسلّم بقانون العلّيّة فلا يمكن الإثبات أصلاً.

ثمّ عقد بحثاً كاملاً مستقلّاً في بيان مميّزات القضيّة البرهانيّة والقضيّة الاستقرائيّة.

وأهمّ ميزة أنّ القضيّة البرهانيّة إمّا أن يقام عليها البرهان فيحصل لك اليقين أو لا ، بخلاف القضيّة الاستقرائيّة التي يتراكم فيها الاحتمال من ١٠٪ إلى ٢٠٪ حتّى يصل إلى ١٠٠٪ بعد المرور بمرحلتين يأتي بيانهما.

مثلاً: إذا أخبرك شخص بوقوع حادث تحصل عندك نسبة احتماليّة ، وإذا أخبرك شخص آخر بنفس الخبر تزيد هذه النسبة الاحتماليّة ، وهكذا كلّما كثر عدد المخبرين قوي الاحتمال حتّى تصل إلى مرحلة اليقين ، فالتراكم كاشف عن أنّ قضيّة وجود حادث في الخارج استقرائيّة لا برهانيّة.

وهذا جارٍ في قضيّة (الصدفة لا تكون أكثريّة فضلاً عن دائميّة) ، والمقصود فيها الصدفة النسبيّة ، أي اتّفاق ظاهرتين من دون أن يكون هناك قصد وإرادة لاقترانهما ، وهي في نفسها غير مستحيلة؛ إذ يمكن أن يرمي أحد كرة من السطح ومن دون قصد وصدفة يمرّ شخص فتضربه الكرة على رأسه ، ولكن أن يتكرّر بحيث يكون أغلبيّ أو دائميّ هذا ممّا لا يمكن ، وذهب المنطق الأرسطيّ إلى أنّ عدم الامكان لوجود برهان عقليّ يلزم من ذلك محذور عقليّ ، بينما السيّد الشهيد فسّره بحساب الاحتمالات.

وبهذا اتّضح ممّا تقدّم أنّ السيّد الشهيد لا يرى حصر الطريق المعرفيّ في طريقة التوالد الموضوعيّ، بل يرى أنّ الإنسان في كثير من المعارف البشريّة يتوصّل من معلومات عنده إلى معلومات غير حاضرة عنده لوجود ترابط بين العلمين لا ترابط بين المعلومين، فنفس العلم بشيء يوجب العلم بالشيء الآخر مع عدم وجود أي ترابط بين المعلوم في العلم الأوّل والمعلوم في العلم الثاني.

ومن هنا قد يستغرب الإنسان في بادئ الأمر إذ كيف يمكن أن نحصل على معرفة من خلال معرفة أُخرى مع عدم وجود ترابط واقعيّ بين المعرفتين، فهل يمكن أن نعلم ـ مثلاً ـ بقدوم المسافر بمجرّد وقوع شيء على الأرض، مع أنّه لا ارتباط واقعيّ بين المعلومين في هذين العلمين؟

ويجيب السيّد الشهيد بإمكانيّة ذلك، ولكن ليس في المثال المتقدّم، بل في المعرفة الحاصلة بالاستقراء.

وبيان نظريّة السيّد الشهيد ﷺ ضمن نقاط ثلاث:

النقطة الأُولى: إشكاليّة إفادة الاستقراء الناقص لليقين.

جاء في علم المنطق: أنّ الاستقراء ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: الاستقراء التامّ

وهو الذي يكون السير فيه من المساوي إلى المساوي، وهو أن نلاحظ جميع الأفراد، ثمّ نجد أنّ جميعها تشترك في حكم، ثمّ نعطي حكماً لكلّ الأفراد. فلو سخّنا كلّ أفراد الحديد، سنصل إلى النتيجة التالية وهي أنّ كلّ حديد يتمدّد بالحرارة، والسير في الاستقراء التامّ من المساوي إلى المساوي.

الثاني : الاستقراء الناقص

وهو الذي يكون السير فيه من الخاصّ إلى العامّ ، أي النتيجة أوسع من المقدّمات ، كما لو لاحظنا ألف حديدة ، ووجدنا أنّها تمدّدت عندما سلّطنا عليها النار ، وقلنا كلّ حديد يتمدّد.

بعد إيضاح تقسيم الاستقراء ، لا اختلاف بين علماء المنطق الأرسطيّ والسيّد الشهيد في إفادة الاستقراء الناقص لليقين فضلاً عن التامّ.

ولكن كيف أفاد الناقص اليقين مع أنّنا لم نلاحظ إلاّ بعض الأفراد ؟

النقطة الثانية: جواب المنطق الأرسطيّ للإشكال المتقدّم.

أجاب بالطريقة التي يعتقد أنّ تحصيل المعارف لا يمكن أن يتمّ إلّا بها ، وهي طريقة التوالد الموضوعيّ ، وبيانها كالتالي:

أنّه يوجد قياس خفيّ كبراه الصدفة لا تكون دائميّة ولا أكثريّة ، وصغراه تكرار تمدّد الحديد عند تسليط الحرارة عليه ، فبضمّ الصغرى إلى الكبرى نصل إلى اليقين ، والكبرى ليست استقرائيّة بل برهانيّة ، فيعود العلم المستفاد من الاستقراء إلى العلم المستفاد بالبرهان ، أمّا ما هو البرهان على أنّ الصدفة لا تكون أكثريّة ؟

توجد أدلّة متعدّدة ، وأهمّها الاعتماد على برهان الحكمة والعناية ، فإنّ الله تعالى حكيم ، ومقتضى حكمته وعنايته تعالى إيصال كلّ ممكن لغاية ، وإلّا يلزم العبث ، فالقول بعدم وجود سببيّة للنار مع التمدّد مع أنّ الأغلب في الخارج اقتران هذين الأمرين معناه التفكيك بين فعل الله تعالى وبين الغرض والحكمة التي من أجلها خلقت النار.

النقطة الثالثة: عدم تماميّة الجواب المتقدّم بنظر الشهيد.

أفاد السيّد الشهيد ﵀ أنّ الجواب المتقدّم لعلماء المنطق غير تامّ؛ لأنّ الكبرى ـ الصدفة لا تكون أكثريّة فضلاً عن دائميّة ـ التي استندوا إليها ليست برهانيّة بل استقرائيّة، فبالتالي لا يمكن أن تكون هي السبب لإفادة الاستقراء لليقين، وذكر أنّ مميّزات القضيّة الاستقرائيّة موجودة فيها في بحث مفصّل لا نقف عنده في هذا الكتاب.

من هنا اقترح السيّد الشهيد ﵀ طريقة أُخرى لحلّ الإشكال الآنف الذكر، وهي طريقة المذهب الذاتيّ.

وهي تمرّ عبر مرحلتين:

المرحلة الأُولى: المرحلة الموضوعيّة للمذهب الذاتيّ.

وهي المرحلة التي تعتمد على ترابط موضوعيّ وذلك بالسير في الطريق الذي أقرّه علماء المنطق، وهو الاعتماد على روابط واقعيّة، وبيانها كالتالي:

إذا سلّطنا النار على الحديد في الفرد الأوّل، ووجدنا أنّ الحديد قد تمدّد يحصل عندنا احتمال أن تكون الحرارة هي علّة للتمدّد، وكذلك يحصل عندنا احتمال وجود علّة أُخرى اقترنت بالحرارة على حدّ سواء، وإذا كرّرنا العمليّة مرّة ثانية فوجدنا أنّ الحرارة اقترنت بتمدّد الحديد سيضعف احتمال العلّة الأُخرى، ويقوى احتمال أن تكون الحرارة هي العلّة، وضعف احتمال وجود علّة أُخرى وقوّة أنّ احتمال الحرارة هي العلّة خاضع لقوانين رياضيّة موضوعيّة، من هنا عبّر السيّد الشهيد ﵀ عن هذه المرحلة بالمرحلة الموضوعيّة للمذهب الذاتيّ.

ولتقريب الصورة أكثر نمثّل بهذا المثال:

إذا كان عندي عملة في وجهها الأوّل كتابة وفي الوجه الآخر صورة ، ثمّ رميت بها في الهواء عشر مرّات ، فعندما تسقط على الأرض يوجد عدّة احتمالات فممكن في المرّة الأُولى أن تكون كتابة ، وفي المرة الثانية صورة ، وفي الثالثة صورة ، وفي الرابعة كتابة ،وهكذا ، ومن ضمن الاحتمالات أيضاً أن تسقط العشرة كلّها وجه واحد ، وهو احتمال ضعيف؛ لأنّ ظهور جميع الرميات بوجه واحد معناه أن تفترض نفس الطاقة الرامية ، وسرعة الهواء ، ونفس المسافة في الرمي ،وسطحيّة الأرض ،وهكذا لا بدّ من اجتماع آلاف الصدف ،بخلاف لو خرجت متفاوتة ومختلفة وذلك لاختلاف الظروف.

إذا اتّضح هذا المثال يتّضح ما مثّلنا به مسبقاً ، فإنّه عندما نسلّط الحرارة على الحديد وتمدّد الحديد في التجربة الأُولى ، يوجد احتمالان على حدّ سواء ، وهما : احتمال أنّ العلّة هي الحرارة ، واحتمال علّة أُخرى غير الحرارة ، ومعناه في القانون الرياضيّ أنّ الاحتمال الأوّل $\frac{1}{2}$ (النصف) ، وفي الاحتمال الثاني كذلك ، وإذا قمنا بالتجربة مرّة أُخرى يوجد احتمالان أيضاً ، لكن ليس على حدّ سواء ، بل أنّ احتمال العلّة هي الحرارة أقوى من احتمال علّة أُخرى غيرها ، ومعناه في القانون الرياضيّ أنّ الاحتمال الأوّل سيكون $\frac{3}{4}$ (ثلاثة أرباع) بينما في الاحتمال الثاني $\frac{1}{4}$ (ربع) ، وإذا قمنا بالتجربة مرّة ثالثة سيضعف الاحتمال الثاني وسيكون $\frac{1}{8}$، وفي التجربة الرابعة $\frac{1}{16}$، إلى أن نصل إلى حدّ يكون فيه احتمال أن تكون هناك علّة أُخرى اقترنت بالنار $\frac{1}{\text{مليار}}$، وهو احتمال ضعيف جدّاً.

إلى هنا انتهينا من المرحلة الأُولى.

المرحلة الثانية : المرحلة الذاتيّة للمذهب الذاتيّ.

وهي التي لا نعتمد فيها على روابط واقعيّة وإنّما نعتمد على روابط ذاتيّة، وبيانها كالتالي:

اتّضح سابقاً في المرحلة الأُولى أنّ قوة الاحتمال تمركزت في كون الحرارة هي العلّة، وضعف احتمال وجود علّة أُخرى إلى حدّ كبير جدّاً $\frac{١}{\text{مليار}}$ أو أضعف بحسب عدد حالات التجربة، فإذا وصلنا إلى هذه النسبة سيقوم الإنسان تلقائيّاً بإلغاء هذا الاحتمال الضعيف جدّاً ويتحوّل اطمئنانه المتاخم لليقين إلى قطع، وعلّل السيّد الشهيد ذلك بأنّ بوجود قانون ذاتيّ وجدانيّ يرتبط بطبيعة خلق الإنسان، فإنّ الله تعالى خلق الإنسان وجعله بكيفيّة لا يحتفظ بالقيم الاحتماليّة الضعيفة.

وإذا تأمّلتم في المثال المتقدّم يتّضح أنّه لا يوجد ترابط بين المعلومتين، أي بين أن يكون احتمال وجود علّة أخرى $\frac{١}{\text{مليار}}$ وبين أن تكون الحرارة هي العلّة في الواقع للتمدّد، بل يوجد ترابط علميّ -كما أشرنا إليه سابقاً- ففي المذهب الذاتيّ ننتقل من علم إلى علم لوجود علاقة بين العلمين لا المعلومين، ولا علاقة بين المعلومين إذا التفكيك بينهما لا يلزم منه محذور التناقض أو الدور أو التسلسل؛ إذ يمكن أنّ الله تعالى يقرن بين علّة التمدّد وبين الحرارة في مليار حالة.

ثمّ إنّ الوصول إلى اليقين من خلال هاتين المرحلتين يتوقّف -كما هو ظاهر بالتأمّل- على التسليم بمصادرات ثلاث ذكرها ﵀:

الأُولى: استحالة اجتماع النقيضين.

الثانية: القبول بالقواعد الرياضيّة التي ذكرت في حساب الاحتمالات على ما بيّنّاه سابقاً.

الثالثة: عدم وجود استحالة في ثبوت أصل السببيّة ومبدأ العلّيّة.

وما ذكرناه في هذا المقام ما هو إلاّ خلاصة الخلاصة لما ذكره ﷺ في كتابه الأُسس المنطقيّة للاستقراء.

إفادة المنطق الذاتي لمعرفة الله

المقام الثاني: في كيفيّة استفادة معرفة وجود الله تعالى بالدليل الاستقرائيّ.

وفي هذا المقام نطبّق الدليل الاستقرائيّ على إثبات وجود الله تعالى، وقد طبّقه ﷺ في كتابه المرسل والرسول والرسالة، الذي جعله مقدّمة في أُصول الدين على كتاب الفتاوى الواضحة.

وقد بيّن السيّد الشهيد ﷺ أنّ الدليل الاستقرائيّ في أيّ مسألة ـ بما فيها مسألة إثبات وجود الله تعالى ـ يمرّ بخطوات خمس، ثمّ ذكر مثالاً لها، ومن ثمّ طبّقها لإثبات معرفة الله تعالى.

من هنا سيكون البحث في هذا المقام في ثلاث نقاط:

النقطة الأُولى: في ذكر الخطوات الخمس التي يسير فيها الباحث بالدليل الاستقرائيّ.

النقطة الثانية: ذكر المثال الذي طبقه السيّد الشهيد على الخطوات الخمس.

النقطة الثالثة: تطبيق الخطوات الخمس على معرفة الله تعالى.

أمّا النقطة الأُولى: فأفاد ﷺ أنّ أي دليل استقرائيّ يقوم به الباحث يمرّ بخطوات خمس:

الخطوة الأُولى: أنّه يواجه مجموعة من الظواهر، وفي مثالنا المتقدّم قد واجه الباحث ألف ظاهرة لتمدّد الحديد عندما سلّط النار عليها.

الخطوة الثانية: محاولة تفسير هذه الظواهر، فما هو منشأها؟ فيظفر بفرضيّة قابلة لتفسير جميع هذه الظواهر، وفي مثالنا الفرضيّة هي أن تكون النار هي العلّة للتمدّد.

الخطوة الثالثة: وهي إذا لم نسلّم بتلك الفرضية، فما قيمة احتمال أن تجتمع كلّ الظواهر؟

ومن هنا يقول ﷺ: سنجد أنّ نسبة اقتران واجتماع هذه الظواهر ضعيفة جدّاً بحساب الاحتمالات؛ لأنّنا نفترض وجود عوامل أُخرى متعدّدة، والصدفة اقتضت مع اختلاف الظروف أن تجتمع علل أُخرى في ألف مورد مقارنة للحديد، ونتيجة قيمة احتمال اجتماع جميع هذه الظواهر تعتمد على الضرب والضرب يعطينا قيمة احتماليّة ضعيفة جدّاً.

الخطوة الرابعة: وهي أنّه سيتحوّل احتمال فرضيّة أنّ النار هي العلّة إلى الظنّ، ومن ثمّ إلى اطمئنان بصحّة الفرضيّة؛ لأنّ احتمال اجتماع الظواهر على تقدير كون النار ليست علّة ضعيف جدّاً، وهذا في المقابل يقوّي أن تكون النار هي العلّة.

إلى هنا انتهينا من المرحلة الأُولى من المرحلتين اللتين بيّنّاهما فيما سبق وهي مرحلة الموضوعيّة للمذهب الذاتيّ.

الخطوة الخامسة: وهي المرحلة الذاتيّة للمذهب الذاتيّ.

فالباحث إذا وجد أنّ احتمال كون العلّة هي النار قويّاً جدّاً واحتمال أن تكون هنالك علّة أُخرى ضعيفاً جدّاً سيقوم بإلغاء هذا الاحتمال، فيحصل له اليقين والقطع بأنّ العلّة هي النار.

أمّا النقطة الثانية: وهي في ذكر المثال الذي ذكره السيّد الشهيد ﷺ، وهو:

أنّه لو جاءتك رسالة من شخص ، ورأيت مكتوباً عليها أنّها من أخيك فلان ، ثمّ فتحت الرسالة فوجدت نفس الخطّ الذي يكتب به أخوك ، وكذلك وجدت نفس الأخطاء النحويّة التي يخطأ فيها ، وأيضاً نفس الأفكار والمعتقدات والنصائح التي يعتقد بها ودائماً ينصحك بها ، ثمّ انبعثت من هذه الرسالة نفس رائحة العطر الذي يتعطّر به.

هنا سيواجه المرسل إليه مجموعة من الظواهر ، وهذه هي الخطوة الأُولى.

ثمّ سيحاول تفسير اجتماع هذه الظواهر ، فيفرض فرضيّة وهي أن تكون الرسالة فعلاً من أخيه ، وهذه هي الخطوة الثانية.

ثمّ إنّه لو سلّمنا أنّ هذه الرسالة ليست من أخيه ، ستكون قيمة احتمال اجتماع كلّ هذه الظواهر المتقدّمة في المقابل ضعيف جدّاً ، وهذه هي الخطوة الثالثة.

ثمّ الوصول من الاحتمال إلى الاطمئنان بالفرضية وهي كون الرسالة من أخيه ، وهذه هي الخطوة الرابعة.

ثمّ عدم الاحتفاظ بالقيمة الاحتماليّة الضعيفة ، وإسقاطها وجداناً ، وحصول القطع واليقين بكون الرسالة من أخيه ، وهذه هي الخطوة الخامسة.

أمّا النقطة الثالثة : وهي تطبيق الخطوات الخمس المتقدّمة على معرفة الله تعالى ، وهي كالتالي :

الخطوة الأُولى : ملاحظة مجموعة من الظواهر في الكون ، وذكر السيّد الشهيد بعض الظواهر من ضمنها وضع الكواكب ، وحركتها ، والمسافات التي بينها ، وكيفيّة تحرّكها ، ومقدار ما يصل إلى الأرض من شعاع الشمس ،

وتركيبة الأرض وتكوينها، ونسبة ما في الهواء من عناصر، والتبادل الوظيفيّ بين الكائنات في عمليّة الشهيق والزفير، وإلى غير ذلك، وجميع هذه الظواهر تصبّ في انسجام الوضع المعيشيّ للإنسان على هذا الكون.

الخطوة الثانية: تفسيرها بفرضيّة وهي -كما قالها السيّد الشهيد- أنّ هناك فاعلاً عالماً لديه قصد وحكمة، فهو الذي أوجدها وجعلها متناسقة بهذه الكيفيّة الدقيقة التي يعجز الذهن البشريّ عن الإحاطة بجميع أسرارها.

الخطوة الثالثة: لو فرضنا أنّ الفرضية السابقة غير صحيحة، فما قيمة احتمال اجتماع هذه الظواهر؟ من الواضح أن تكون النسبة ضعيفة جدّاً أضعف من احتمال أن تكون الرسالة في المثال السابق من غير الأخ، بل كما يقول بعض الباحثين قيمة الاحتمال سوف تكون أضعف من نسبة احتمال أن تكون موسوعة من ألف مجلّد في جميع علوم البشر في الطبّ والكيمياء ودقيقة جدّاً حصلت بسبب ضرب أعمى على آلة كاتبة.

الخطوة الرابعة: وهي أنّ هذه الظواهر دليل قاطع على وجود فاعل لديه إدراك وشعور وحكمة، أو هذه الظواهر دلائل القصد كما عبّر السيّد كاظم الحائريّ (حفظه الله) في أُصول العقائد.

الخطوة الخامسة: وهي الخطوة المرتبطة بالمرحلة الذاتيّة من المذهب الذاتيّ، فالذهن البشريّ إذا وجد أنّ احتمال صدور هذه الظواهر من المادّة الفاقدة للشعور ضعيفاً جدّاً حينئذٍ سيلغي هذا الاحتمال، ويحصل لديه القطع بوجود فاعل مدرك شاعر وهو الله تعالى.

هذا ملخّص ما أفاده المفكّر الكبير الصدر ﵀ في إثبات وجود الله بالمذهب الذاتيّ المعتمد على حساب الاحتمالات الرياضيّ.

القسم الرابع

في دفع جملة من الشبهات

الشبهة الأُولى

مناقشة شبهة على برهان (العلّية):

أورد بعض الكتّاب شبهة على الدليل البرهان العقليّ حيث قال: « يقولون أنّ لكلّ معلول علّة، وسلسلة العلل يجب أن تنتهي لعلّة ليس لها علّة، وتلك العلّة هي الإلـه المسمّى بواجب الوجود، وكلّ ما عداه ممكن الوجود أو ممتنع الوجود.

ويلاحظ عليه: صدق مقولة أنّ لكلّ معلول علّة، وسلسلة العلل يجب أن تنتهي إلى علّة ليس لها علّة، ولكن كيف يمكن الجزم بأنّ تلك العلّة هي الإلـه، فربّما تكون تلك العلّة هي المادّة نفسها، فمن أين القول بأنّ هذه المادّة ليست خالدة؟ سيطرح الإلـهيّين سؤال: كيف أتت هذه المادّة؟ فنجيب من أين أتى الإلـه؟

فإن قلتم: أنّه موجود ولم يخلق.

فنقول: أنّ هذه المادّة موجودة ولم تخلق من العدم، لنقول من أين أتت

وتوجد نظريّات علميّة الآن بأنّ المادّة لا تستحدث من العدم، ولا يمكن تحويلها إلى عدم، ولكن يمكن أن تتحوّل من شكل إلى شكل آخر، وربّما العلم في المستقبل يبيّن لنا كيف نشأت هذه المادّة.

خلاصة القول: إنّ القول بأنّ هنالك إلـهاً أقرب للصحّة، ولكن لا يمكن الاعتقاد بذلك جزماً أبداً، بل اعتقاد ظنّيّ كبير؛ لأنّه يوجد احتمال ـ ولو كان ضعيفاً ـ بأنّه لا يوجد إلـه، بل إنّ الطبيعة والزمان والتفاعلات والتغيّرات أنتجت هذا العالم».

ويلاحظ عليه:

أنّ برهان العلّيّة ينطلق من حاجة الممكن إلى علّة، فلا بدّ من معرفة علّة الحاجة إلى العلّة، وهنا سوف نواجه السؤال التالي:

لماذا يكون الشيء في وجوده متوقّف على العلّة (السبب)؟

والجواب الذي ذكره الفلاسفة هو: أنّ سبب الحاجة إلى العلّة هو (الإمكان)، فلأنّ الشيء ممكن الوجود ليس وجوده ضروريّاً، فهو بحاجة إلى سبب لكي يتّصف بالوجود، وأمّا الواجب فلأنه ضروريّ فهو بلا علّة، وبالتالي إذا فرض وجوب الإلـه فمن الخطأ السؤال عن علّته وسببه.

من هنا اهتمّ الفلاسفة وعلماء الكلام اهتماماً بالغاً بمعرفة خواص الممكن والصفات التي تدلّ على الإمكان، وذكروا منها:

١ ـ انفكاك الوجود (الحدوث ولحوق العدم).

٢ ـ التركّب. وجه دلالة التركّب على الإمكان هو أنّ المركّب لا يوجد قبل الأجزاء، فإما بعدها فيكون حادثاً والحادث ممكن، أو معها فيجوز عليه أن ينعدم بانحلالها، وما يجوز عدمه لا يجوز أزله؛ وذلك لأنّ الأزليّ

غنيّ ولولا غناه ما كان وجوده ملازماً له ، والغنيّ لا يجوز عليه العدم.

٣ ـ التغيّر. ووجه دلالة التغيّر على الحدوث هي أنّ التغيّر لا يكون إلّا بانضمام شيء أو نقصانه ، وهذا يعني أنّ المتغيّر مركّب ، وتقدّم أنّ المركّب لا يكون قديماً.

وقد أثبت العلماء أنّ المادّة منقسمة إلى ذرّات وطاقات ، والذرّات مجموعة من العناصر ، والطاقات حراريّة وضوئيّة وكهربائيّة وصوتيّة ومكيكانيكيّة وحركيّة ، والتحوّل حاكم على الكلّ ، فالذرّات تتحوّل إلى طاقة كلمّا قصف الليثوم أو اليورانيوم بالبروتونات أو النيوترونات فإنّه ينتج الطاقة ، وهذا يجري في المشعّات (كاما) ، والطاقات تتحوّل إلى ذرّات كما في تحوّل أشعّة (كاما) إلى إلكترونات وبروتونات ، والذرّات تتحول من عنصر إلى آخر ، والطاقات تتحوّل من نوع إلى نوع آخر.

مثال الأوّل : تحول اليورانيوم بعد إشاعته (الفا وكاما وبيتا) إلى الراديوم ، ومثال الثاني : تحوّل الكيميائيّة إلى حركيّة ثمّ حراريّة.

وكلّ ذلك مضافاً إلى ما أثبته العلماء من حدوث المادّة وفنائها وفق للمبدأ الثاني للديناميكيّة الحراريّة الذي اكتشفه (كارنو) الذي يبرهن على أنّ العالم المادّي في سير نحو موته الحراريّ وفق قانون الانسياب والتبعثر.

يقول فرانك الن عالم الطبيعة البيولوجيّة : «ولكن قوانين الديناميكا الحراريّة تدلّ على أنّ مكوّنات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيّاً ، وأنّها سائرة حتماً إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هي الصفر المطلق ، ويومئذٍ تنعدم الطاقة وتستحيل الحياة ولا مناص من حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقة عندما تصل درجة

حرارة الأجسام إلى الصفر المطلق بمضي الوقت، أمّا الشمس المستعرة، والنجوم المتوهجة، والأرض الغنيّة بأنواع الحياة، فكلّها دليل واضح على أنّ أصل الكون أو أساسه يرتبط بزمان بدأ من لحظة معيّنة، فهو اذاً حدث من الأحداث، ومعنى ذلك أنّه لا بدّ لأصل الكون من خالق أزليّ ليس له بداية، عليم، محيط بكلّ شيء، قويّ، ليس لقدرته حدود، ولا بدّ أن يكون هذا الكون من صنع يديه»[١].

وأمّا كلام المستشكل حول (أنّ المادّة لا تفنى، ولا تستحدث من العدم) والذي حاول من خلاله إثبات أزليّة المادّة فهو ـ مضافاً إلى معارضه للقانون الثاني للحرارة ـ مجرّد دعوى بلا دليل؛ لأنّ غاية ما دلّت عليه التجارب أنّ المادّة والطاقة تقبل التحوّل، ويمكن استرجاعها، وهذا غير استحالة الفناء، والاستحداث من العدم، كما هو واضح.

الشبهة الثانية

مناقشة شبهة أوردت على دليل الحدوث

طرحت شبهة ترتبط بدليل مشهور من أدلّة وجود الله تعالى، وهو دليل الحدوث، ودليل الحدوث له صياغات، وقبل عرض الشبهة وجوابها أُبيّن الدليل بصياغة جامعة، والصياغة الجامعة تتكوّن من مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: للعالم بداية، أو العالم حادث، أو العالم ممكن أو متحرّك.

المقدّمة الثانية: كلّ موجد له بداية، أو كلّ حادث، أو ممكن، أو كلّ

---

(١) الله يتجلّى في عصر العلم: ٥ و ٦.

مسبب يحتاج إلى سبب .

النتيجة هي : العالم له سبب هو الله الغنيّ المتعال ، وهذه النتيجة تعتمد على أركان أربعة :

١ ـ وجود الكون ؛ إذ بدون افتراض وجوده لا معنى للبحث عن سببه ؛ إذ يكفي عدم السبب لتحقّق عدم المسبّب .

٢ ـ أنّ كلّ مسبّب يحتاج إلى سبب ، وفي تخريج وجه هذا الحاجة بحث فلسفيّ يطرحه الفلاسفة تارة في مقام الحديث عمّا يسمّى بالموادّ الثلاث (الوجود والامكان والامتناع) ، وأُخرى في مقام الحديث عن أصل العلّيّة ، وقدّمت في ذلك نظريّات متعدّدة آخرها أنّ ملاك الحاجة هو الإمكان الفقريّ ، وهذا ما يحتاج إلى شرح وبسط حديث ، وهو ما يوعر عادة صياغة مثل هذه الأبحاث لعامّة الناس الذين واجهوا شبهة ترتبط بوجود الله تعالى ، وقد تقدّم شيئاً من البيان في ذلك فيما تقدّم ، وسوف نزيد البيان إن شاء الله في مستقبل الكتاب .

٣ ـ استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية ، وهو ما يسمّى بالتسلسل ، واستحالة أن يكون الشيء علّة لعلّته وسبباً لوجود سبب وجوده ، وهو ما يسمّى (الدور) ، وبناء على هذا الركن إذا ثبت عندنا وجود حادث ـ وهو ما لم يكن متحقّقاً ـ فلابدّ من وجود سبب له ـ كما يفترض الركن الثاني ـ ولا بدّ أن يكون ذلك السبب إمّا لا سبب بعده ، أو له سبب غير مسبّبه ، ولا يمكن أن نقبل أن يكون له سبب ولسببه سبب وللسبب السبب سبب ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، كما لا يمكن أن نقبل أن يكون له سبب ولسببه سبب وهو نفس المسبّب .

٤ ـ أنّ السبب الأخير لا بدّ وأن يكون وجوداً غنيّاً يختلف عن الكون وليس جزءاً منه.

إذا تمّت هذه الأركان سوف يكون هذا الدليل موصلاً إلى وجود المبدأ الغنيّ الكامل للكون، وهذا هو التفسير الكوزمولجي الدينيّ الذي يقدّمه علماء الدين للكون.

وقد سجّلت على هذا الدليل عدّة ملاحظات، وفي البداية لا بدّ وأن يُعلم أنّ أوّل من قدّم نقداً لهذا الدليل بالصيغة السالفة هم الإثيولوجيّون ورجال الدين، أو قل أصحاب الكوزمولوجيا الدينيّة أنفسهم، ولهذا طوّرت هذه الصياغة إلى صياغات أُخرى.

وفيما يلي لن نتعرّض إلى ملاحظات الفلاسفة التي لا تنافي وجود الغنيّ بعد تطوير هذا الدليل، وإنّما سنتعرّض لبعض الشبهات التي أُثيرت لنفي وجود الله تعالى، وإسقاط أصل البرهنة عليه، ونحاول توظيف ما لم يقف عليه طارح الشبهات من نتائج وتطويرات جعلت العقل البشريّ أكثر وعياً، وبالتالي فهماً للبراهين المختلفة التي أقامها الأنبياء والأئمّة عليهم السلام، وعرضتها الكتب السماويّة، لا سيّما القرآن الكريم.

وحاصل الشبهة المثارة على هذا الدليل هو: أنّ هذا الدليل قادر فقط على إثبات وجود علّة للكون، إلّا أنّ هذه العلّة غامضة من حيث استمرار وجودها، فلعلّها بعد إيجادها للكون عدمت، وليس هذا هو مقصود الإلهيّ من إقامة هذا الدليل، فإنّ غرضه إثبات عقيدة الله تعالى، وهي وجود غنيّ أزليّ أبديّ يستحيل عليه العدم، وهذا لا يمكن إثباته بمجرّد إثبات وجود سبب أوّل للكون؛ إذ ما أكثر المسبّبات التي نراها مستمرّة

في الوقت الذي لم تستمرّ أسبابها ، كالمصنوعات والمباني التي يموت صانعها وبانيها وتبق دون أن يعرضها الفناء.

الجواب: لكي يتّضح الخلل الفلسفيّ في هذه الشبهة لا بدّ من بيان أُمور:

الأمر الأوّل: لا بدّ من انتهاء كلّ معرفة نظريّة ـ تحتاج في التصديق بها إلى دليل ـ إلى معرفة بديهيّة ، وإلّا سيبق الإنسان فيما إذا أراد أن يجزم بقضيّة ما كقضيّة (تساوي مجموع زوايا المثلث زاويتين قائمتين) في عمليّة البحث والنظر إلى ما لا نهاية ؛ لأنّه كلّما توفّرت له مقدّمات احتاج للجزم بها إلى مقدّمات ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، فوجود قضايا نصدق بها ونجزم بدون إقامة دليل عليها لا ينبغي الشكّ فيه ، ومن ذلك ـ بل أساس ذلك ـ مبدأ استحالة اجتماع النقيضين.

الأمر الثاني: العالم الذي نعيش فيه حادث ، وقد كان القدماء يعتمدون على براهين بدائيّة لإثبات حدوثه ، وبعد تطوّر العلم قدّمت براهين علميّة أكثر إحكاماً ، فقد ذكرنا قبل قليل أنّ علماء المادّة أثبتوا أنّ المادّة منقسمة إلى ذرّيّة وطاقات ، والذرّات مجموعة من العناصر ، والطاقات حراريّة وضوئيّة وكهربائيّة وصوتيّة وميكانيكيّة وحركيّة ، والتحوّل حاكم على الكلّ ، فالذرّات تتحوّل إلى طاقة فإنّه إذا قصف الليثوم أو اليورانيوم بالبروتونات أو النيوترونات فإنّه ينتج الطاقة ، وهذا يجري في المشعّات (كاما) ، والطاقات تتحوّل إلى ذرّات كما في تحول أشعة (كاما) إلى إلكترونات وبروتونات ، والذرّات تتحوّل من عنصر إلى آخر ، والطاقات تتحوّل من نوع إلى نوع آخر.

مثال الأوّل: تحوّل اليورانيوم بعد إشاعته (الفا وكاما وبيتا) إلى الراديوم ،

ومثال الثاني: تحوّل الكيميائيّة إلى حركيّة ثمّ حراريّة، وهذا يعني سريان قانون التحوّل والتبدّل في جميع أجزاء المادّة، وخضوع التحوّل وعدم التحوّل إلى أسباب خارجيّة حاكمة، فمتى ما تحقّقت تحقّق التغيّر.

وكلّ ذلك مضافاً إلى ما أثبته العلماء من حدوث المادّة وفنائها وفق للمبدأ الثاني للديناميكيّة الحراريّة الذي اكتشفه (كارنو) الذي يبرهن على أنّ العالم المادّيّ في سير نحو موته الحراريّ وفق قانون الانسياب والتبعثر.

وقد تقدّم نقل كلام فرانك الن عالم الطبيعة البيولوجيّة[1].

الأمر الثالث: إذا كان الكون حادثاً فهذا يعني أنّ وجوده ليس ملازماً له بنحو يستحيل أن ينفكّ عنه، وإلّا لما أنفكّ عنه في الأزل، وهذا يعني وجود سبب لوجوده وليس ذلك السبب ذات الكون الحادث؛ لأنّ الكون قبل وجوده عدم، والعدم فاقد للوجود، فلا يمكن أن يعطيه، وهذه قضيّة واضحة، فإنّ المعدوم واللّاشيء محض البطلان لا نتوقّع منه أن يفعل.

وهنا يأتي هذا السؤال: إذا كان الكون ـ أو أيّ ظاهرة من ظواهره ـ حادث، ويحتاج إلى سبب غير ذاته، فلماذا قبل التحقّق وتأثير غيره، ولم يكن مستحيل الوجود كاجتماع النقيضين والضدّين؟

وقد أجاب الفلاسفة عن هذا السؤال بأنّ السبب يعود إلى (الإمكان)، فلأن الشيء ممكن الوجود ليس وجوده ضروريّاً لم يكن متحقّقاً، وانفكّ عنه الوجود، ولأنّه ليس ممتنعاً يستحيل عليه العدم جاز أن يتحقّق، وهذا الجواب منطقيّ جدّاً ويقبله العقل، فالشيء بإمكانه افتقر إلى غيره،

---

(١) الله يتجلّى في عصر العلم: ٥ و ٦.

وقبل منه التأثير ، وحدوث الشيء دليل على إمكانه ، فإنّ حدوث الشيء يدلّنا على إمكانه وعدم وجوبه واستحالته.

وقد تقدّم اهتمام الفلاسفة وعلماء الكلام اهتماماً بالغاً بمعرفة خواص الممكن وتأثيرها في تحديد الممكن.

الأمر الثالث: إنّ الدليل الذي أورد عليه المشتبه شبهته يقرّر أنّ العالم ممكن ، وأمارة إمكانه حدوثه ، فلا بدّ وأن يكون له سبب ، وهذا أمر مقبول عقلاً؛ لأنّ الشي ـ كما تقدّم ـ إذا لم يكن ضروريّ الوجود والعدم ، فلا يتحقّق بنفسه وإنّما بغيره.

وإذا كان للعالم سبب فيحتمل في هذا السبب احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون جزءاً من العالم ، وهذا محال؛ لأنّه يلزم أن يكون هذا الجزء علّة لنفسه ، وهذا هو الدور المحال.

الاحتمال الثاني: أن يكون خارجاً عن العالم. وهنا يقول الإلهي هذا السبب الخارج عن العالم لا بدّ وأن يكون موجوداً غير ممكن ، أمّا أنّه موجود فلاستحالة أن يفعل المعدوم ، وأمّا أنّه غير ممكن فلأن لو كان ممكناً كالعالم ، فهو محتاج إلى سبب كالعالم ، وذلك السبب لا يمكن أن يكوّن العالم نفسه لأنّه دور محال؛ إذ يستحيل أن يكون العالم سبباً لسبب وجوده ، ولا يمكن أن يكون ذلك السبب موجداً لنفسه بعد فرضه ممكناً؛ لأنّه قبل وجوده معدوم والمعدوم لا يفعل ، فلا بدّ وأن يكون لسبب العالم سبب واجب وإلّا ننقل الكلام المتقدّم في سبب العالم المباشر فيه فيكون له سبب ، وهكذا يلزم التسلسل في العلل إلى ما لا نهاية ، وهو محال.

فالدليل في نفسه يتكفّل إثبات وجوب سبب العالم ، وإذا كان السبب

واجباً فلا يحتمل عليه العدم ، وقياسه بصانع الساعة الذي تبقى الساعة ويفنى قياس مع الفراق سببه عدم الالتفات الدقيق إلى مقدّمات الدليل ، فإنّ صانع الساعة ممكن ، بينما الدليل يقرّر وجوب صانع العالم ، وصانع الساعة ليس هو الذي أخرج مكوّنات الساعة وأجزائها من العدم ويحفظ هيئتها بحفظ القوانين التي تحكم الوجود ، وإنّما هو مجرّد جامع ومعدّ لتحقّق هيئة الأجزاء الأخيرة أو المركّب الصناعيّ الذي يسمّى بالساعة.

الأمر الرابع: أشرنا سابقاً إلى تعدّد صياغات الدليل محلّ البحث ، فالفلاسفة اعتمدوا على الإمكان ،والمتكلّمون اعتمدوا على الحدوث ، والطبيعيّون سلكوا طريقاً يعتمد على الحركة ، ولمّا كانت أبحاث النفس جزءاً من الطبيعيّات نسب إليهم البرهان المعتمد على النفس ، وفي الحقيقة كلّ هذه صياغات ترجع في جوهرها إلى صياغة واحدة وهي صياغة الإمكان ، ففي البداية لا بدّ من إثبات ممكن ولو بأمارة الحدوث ، سواء استفدنا الحدوث من الحركة أو وجدان النفس أو من غير ذلك ، وهذا ما صرّح به أحد كبار علماء العقيدة وهو العلّامة الحلّيّ ﵀ في كتاب كشف المراد حيث قال: «والدليل على وجوده أن نقول هنا موجود بالضرورة ، فإن كان واجباً فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر موجود بالضرورة ، فذلك المؤثّر إن كان واجبا فالمطلوب ، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر موجود ، فإن كان واجباً فالمطلوب ، وإن كان ممكنا تسلسل أو دار ، وقد تقدّم بطلانهما ، وهذا برهان قاطع أُشير إليه في الكتاب العزيز بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[1] وهو استدلال لمّيّ.

---

(١) فصّلت ٤١: ٥٣.

والمتكلّمون سلكوا طريقا آخر فقالوا: العالم حادث فلا بدّ له من محدث، فلو كان محدثاً تسلسل أو دار، وإن كان قديماً ثبت المطلوب؛ لأنّ القِدم يستلزم الوجوب، وهذه الطريقة إنّما تتمشّى بالطريقة الأُولى»[١].

فإنّه قوله ﵀: «وهذه الطريقة إنّما تتمشّى بالطريقة الأُولى» يبيّن روح الصياغات المختلفة، وهو تعميق وتطوير لها قد خفي على صاحب الشبهة.

وعليه لا يقال: برهان الحركة يثبت فقط أنّ للعالم محرّكاً، وأمّا أنّ المحرّك هل هو قديم أبديّ فلا يثبت ذلك؛ لأنّ هذا إشكال على الصياغة الساذجة البداية التي نصّ على تطويرها قبل مئات السنين، والصياغة الصحيحة هي أنّ المتحرّك حادث، وحدوثه دليل إمكانه، وإمكانه دليل حاجته إلى المؤثّر، فلا بدّ من فرض وجوب المؤثّر وإلّا يلزم الدور أو التسلسل، ومع وجوب المؤثّر لا معنى لاحتمال عدم استمراره.

ولا يقال: هذا الدليل لا يثبت أنّ للكون سبباً واعياً يعمل بالإرادة، فيحتمل في السبب أن يكون ظاهرة طبيعيّة فاقدة للعلم والإرادة، وعليه لم تثبت الحجّة مدّعى الإلٰهيّين.

لأنّا نقول: إنّ الدليل يدلّ على وجود السبب، ويستفاد وعي السبب بعدّة طرق منها:

الطريق الأوّل: هو أنّ من العالم وعي الإنسان وإرادته المدركان بالوجدان، فلا بدّ وأن يستند هذا الوعي إلى موجد واجد لهما؛ لأنّ معطي الشيء لا يكون فاقداً له.

---

(١) كشف المراد: ٣٩١.

الطريق الثاني: هو أنّنا نواجه عدّة أسئلة:

١ ـ لماذا أوجد السبب العالم ولم يتركه في ظلمات العدم؟

٢ ـ لماذا خلق العالم بكيفيّة متبدّلة ولم يخلقه بكيفيّة ثابتة؟

٣ ـ لماذا أوجد العالم بنحو تكون بدايته (١٧,٥ مليار سنة) ـ مثلاً ـ ولم يوجده بنحو تكون (١٣,٥ مليار سنة) أو أكثر؟

لا يمكن أن نجيب على هذه الأسئلة إلّا بفرض اختيار الفاعل، والاختيار يعني العلم؛ وذلك لأنّ استناد العالم الحادث بكيفيّة متبدّلة يعني إمّا اختيار الفاعل هو الذي أوجب التخصيص والتبدّل، أو حدوث وتغيّر الفاعل، وعلى أساس ذلك حدث العالم وتغيّر، وكلاهما باطل بعد إثبات حدوث العالم ووجوب الفاعل.

الطريق الثالث: هو أنّ هذا الكون متقن محكم، ولا يحتمل العاقل السوي أن يكون صدوره بلا إرادة، يقول الإمام الصادق (عليه السلام) في توحيد المفضّل: «**يا مُفَضَّلُ، أَوَّلُ الْعِبَرِ وَالدَّلَالَةِ عَلَى الْبَارِي جَلَّ قُدْسُهُ تَهْيِئَةُ هَذَا الْعَالَمِ، وَتَأْلِيفُ أَجْزَائِهِ، وَنَظْمُها عَلىٰ مَا هِيَ عَلَيْهِ، فَإِنَّكَ إِذَا تَأَمَّلْتَ الْعَالَمَ بِفِكْرِكَ، وَخَبَرْتَهُ بِعَقْلِكَ، وَجَدْتَهُ كَالْبَيْتِ الْمَبْنِيِّ الْمُعَدِّ فِيهِ جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ عِبادُهُ، فَالسَّمَاءُ مَرْفُوعَةٌ كَالسَّقْفِ، وَالْأَرْضُ مَمْدُودَةٌ كَالْبِسَاطِ، وَالنُّجُومُ مُضِيئَةٌ كَالْمَصَابِيحِ، وَالْجَوَاهِرُ مَخْزُونَةٌ كَالذَّخَائِرِ، وَكُلُّ شَيْءٍ فِيهَا لِشَأْنِهِ مُعَدٌّ، وَالْإِنْسَانُ كَالْمَلِكِ ذَلِكَ الْبَيْتِ، وَالْمُخَوَّلِ جَمِيعَ مَا فِيهِ، وَضُرُوبُ النَّبَاتِ مُهَيَّأَةٌ لِمَآرِبِهِ، وَصُنُوفُ الْحَيَوَانِ مَصْرُوفَةٌ فِي مَصَالِحِهِ وَمَنَافِعِهِ، فَفِي هَذَا دَلَالَةٌ وَاضِحَةٌ عَلىٰ أَنَّ الْعَالَمَ مَخْلُوقٌ بِتَقْدِيرٍ وَحِكْمَةٍ، وَنِظَامٍ وَمُلَائَمَةٍ، وَأَنَّ الْخَالِقَ لَهُ وَاحِدٌ، وَهُوَ الَّذِي أَلَّفَهُ وَنَظَّمَهُ بَعْضاً إِلىٰ بَعْضٍ، جَلَّ قُدْسُهُ،**

وَتَعَالىٰ جَدُّهُ ، وَكَرُمَ وَجْهُهُ »[١].

الطريق الرابع: هو أنّ الدليل يثبت وجوب الوجود ، والوجـوب يـعني عدم الفقر والحاجة وعدم المحدوديّة ، فلو فرضنا وجود الواجب فاقداً للعلم أو القدرة أو الحياة فهو مفتقر إلى ما يفتقده ، فإن كان يستحيل عـليه مـا يفقده ، فهو بهذا أسوء حالاً من بعض خلقه الذي يتّصفون بالعلم ، فكيف كان هو علّتهم المانحة للوجود ، والعلّة أعظم وأكـمل مـن المـعلول ، وإن كان يمكن عليه العلم ، فهو يقبل التغيّر ، والتغيّر ـ كما تقدّم ـ دليل الإمكان ، وهذا خلف فرضه واجباً.

الشبهة الثالثة

هل يحتاج السبب الأوّل إلى سبب ؟

يعتمد الإلـٰهيّون على براهين متهافتة في نفسها ، فـهم يـقرّون أنّ (كـلّ موجود يحتاج إلى سبب) بينما النتيجة التي يتوصّلون إليهـا تـدّعي وجـود موجود لا يحتاج إلى سبب وهو السبب الأوّل ، وهذا تناقض ظاهر صريح.

وعليه إمّا أن يتمسّك أصحاب هذا الدليل بقاعدة كلّ مـوجود يحـتاج إلى سبب ، فينكرون وجود الغنيّ ، أو يـرفعون اليـد عـن هـذه القـاعدة فيجوّزون وجود موجود بلا سبب ، ويمكن أن نقول نفس القوانين الحاكمة على الكون موجود بلا سبب من دون حاجة إلى افتراض سـبب وراءهـا وهو ما يسمّى الإلـٰه عند الإثيولوجيّين.

---

(١) بحار الأنوار : ٣: ٦١.

ولا يمكن الجواب عن ذلك بأنّ صفات السبب تختلف عن صفات المسبّب وذلك لوجهين:

الأوّل: هو أنّ صفات الخالق بعد لم تثبت بهذا الدليل، فكيف يعتمد عليها في دفع الإشكال عنه، إنّ هذا من تقديم العربة على الحصان!

الثاني: اختلاف الصفات لا يبرّر اختلاف السبب في الحكم عن المسبّب، إنّ صفات صانع الساعة تختلف عن صفات الساعة، ومع ذلك كلاهما إلى زوال، فليكن الأمر كذلك في الكون وسببه.

وإذا قلت: صفة السبب هي الوجوب والغنى وهذه تحيل عليه العدم. قلت لك: كون السبب واجب هو محلّ الخلاف، ولو كان الطرفان يسلّمان به فلا حاجة إلى إقامة هذا الدليل، فهو ولم يثبت بعد فكيف يعتمد في دفع الإشكال، إنّ هذا أيضاً من تقديم العربة على الحصان أو (مصادرة على المطلوب) بحسب التعبير المنطقيّ!

الجواب: وقع المشتبه صاحب الشبهة في عدّة أخطاء:

الخطأ الأوّل: هو أنّه تصوّر وجود تناقض بين مقدّمة الدليل وبين نتيجته، وهذا غير صحيح، وسببه عدم فهم المقصود من مقدّمة الدليل، فقد ظنّ أنّ المقصود منها (كلّ موجود يحتاج إلى سبب) فتوهّم المناقضة بينها وبين النتيجة وهي (أنّ الله موجود ولا يحتاج إلى سبب)!

والصحيح أنّ المقصود بالمقدّمة هو (أنّ كلّ ممكن يحتاج إلى سبب) وليس كلّ موجود ولو لم يكن ممكن، وما في النتيجة هو أنّ الله موجود واجب لا يحتاج إلى سبب، فأي تناقض في البين.

الخطأ الثاني: هو أنّ المشتبه تصوّر أنّ الدليل لا يثبت وجوب الوجود،

فقال بأنّ الجواب عن التناقض بالفرق بين السبب والمسبّب في الصفات من جهة وجوب السبب وإمكان المسبّب مصادرة.

وفي الحقيقة هذه غفلة واضحة عن صياغة الدليل المقام من الإلـهيّ، فإنّ الدليل ينطلق من حدوث أو إمكان العالم، ويعتبر ذلك صغرى لكبرى كلّ موجود ممكن فله سبب وينتهي إلى وجوب المؤثّر، ومع ثبوت الوجوب للمسبّب بنفس الدليل كيف يقال الاعتماد على الوجوب لنفي الإشكال عن الدليل مصادرة، إنّ هذا من توهّم عدم وجود العربة خلف الحصان!

الخطأ الثالث: أنّ المشتبه نقض باختلاف صفات صانع الساعة عن صفات الساعة و قابليّتهما للزوال معاً!

وهذا النقض بعيد كلّ البعد عن محلّ البحث؛ لأنّ الصفة التي يدّعى اختلافها في سبب العالم ليست من قبيل اختلاف الكمّ والكيف والنوع وسائر الصفات التي لا تنافي الإمكان وقابليّة الفناء، وإنّما صفة الوجوب، فالمشتبه في هذا يخيط بين الأرض والسماء.

الشبهة الرابعة

الغموض ينافي حقّانيّة فرضيّة الإلـه

هي أنّ فرضيّة وجود الإله تعطي تفسيراً أكثراً غموضاً من السؤال المطروح حول أصل الكون، فلو طرح سؤال حول سبب كرويّة الكواكب، فإنّ الجواب عنه بأن الله تعالى أراد ذلك وهو أحسن الخالقين يلقي غموضاً على المسألة؛ إذ لا يزيد عن القول بأن لكلّ مُكوَّر مُكوِّر، فماذا لو كان شكل الأرض مكعب! وخلاف ذلك تفسير أصل الكون بالقوانين الحاكمة ـ ومنها

توازن الجاذبيّة ودرجة الحرارة العالية وأسباب تكوّنها ـ وعملها في تكوّن هذه الهيئات الخاصّة للكواكب، فإنّ هذا التفسير يعطي جواباً واضحاً للمسألة فيكون هو المقبول من الناحية المنطقيّة.

والخلاصة: هي أنّ جواب الإلٰهيّين جواب غامض لا يفسّر لنا:

١ ـ ماهيّة الخالق.

٢ ـ طريقة وكيفيّة قيام الخالق بخلق الكون، وهنا ليس الحديث عن أصل إيجاد الكون، وإنّما عن الكيفيّة التي بها حقّق السبب الأوّل الكون. بينما الإجابة الثانية كانت تفسّر لنا ذلك بكلّ وضوح.

الجواب: لكي يتّضح الجواب على هذه الشبهة أذكر عدّة أُمور:

الأمر الأوّل: هو أنّ المشتبه ذكر ضابطة للحكم على أي إجابة بالصحّة والفساد، وهي غموض الإجابة وعدم غموضها وهو مبدأ اوكم، وهذه الضابطة لم يقم دليلاً على صحّتها، ونحن غير ملزمين بقبول كلّ ما يدّعيه بلا دليل، فنفس هذه الضابطة غامضة وبالتالي لا بدّ من القول ببطلانها حسب مبدأ اوكم إلى أن يرتفع الغموض عنها ببيان دليلها.

الأمر الثاني: إنّ جعل عدم الغموض ضابطة الصحّة يلزم منه نسبيّة الحقيقة، فإنّ الناس يتفاوتون في مستوى الإدراك، فربّ قضيّة غامضة عند شخص وليست كذلك عند آخر، فحتّى الإجابة التي فرضها بديلاً عن نظريّة وجود الإلٰه المكوّر للكواكب وهي عمل الجاذبيّة والحرارة في نفسها غامضة ولو لشريحة كبيرة من الناس لأنّها لا تبيّن كيف ارتبط الكون بالجاذبيّة، أو لماذا وجد بكيفيّة تكون الجاذبيّة من قوانينه، ولماذا أصبحت الكواكب في مدارات خاصّة بنحو تؤثّر عليها الجاذبيّة وتجعلها كرويّة

ولم تكن في مدارات تجعلها كـالمذنّبات؛ إذ الفـرضيّة الثـانية التي ذكـرها المستشكل فاسدة ولو عند شريحة من الناس لأنّها غامضة بالنسبة إليهم.

وبهذا يتّضح خلال فكري آخر وقع فيه المشتبه، وهو أنّ المشتبه ركّـز على الظاهرة وهي كرويّة الكواكب وجعل سببها مردّد بين نظريّة وجود الله ونظريّة عمل القوانين. والصحيح أنّه لا تنافي بينهما فـالله يمكـن أن يـدير الكون بالقوانين بعد إيجاده، كما أنّ المشتبه يواجه سؤالاً يرتبط بنفس وجود القانون من الذي أوجده وكيف وجد؟ وبـالتالي لا بـدّ مـن الرجـوع إلى فرضيّة الإلـه.

الأمر الثالث: إن السؤال المطروح: هو هـل واجب الوجـود مـوجود؟ والدليل الذي أشكل عليه المشتبه يعطي إجابة واضحة لا غموض فيها عن هذا السؤال، وهي: نعم موجود؛ وذلك لأنّه هو الذي خلق هـذا الكـون الموجود، وبالتالي لا يمكن القول بفساد هذه الإجابة استناداً إلى الغموض.

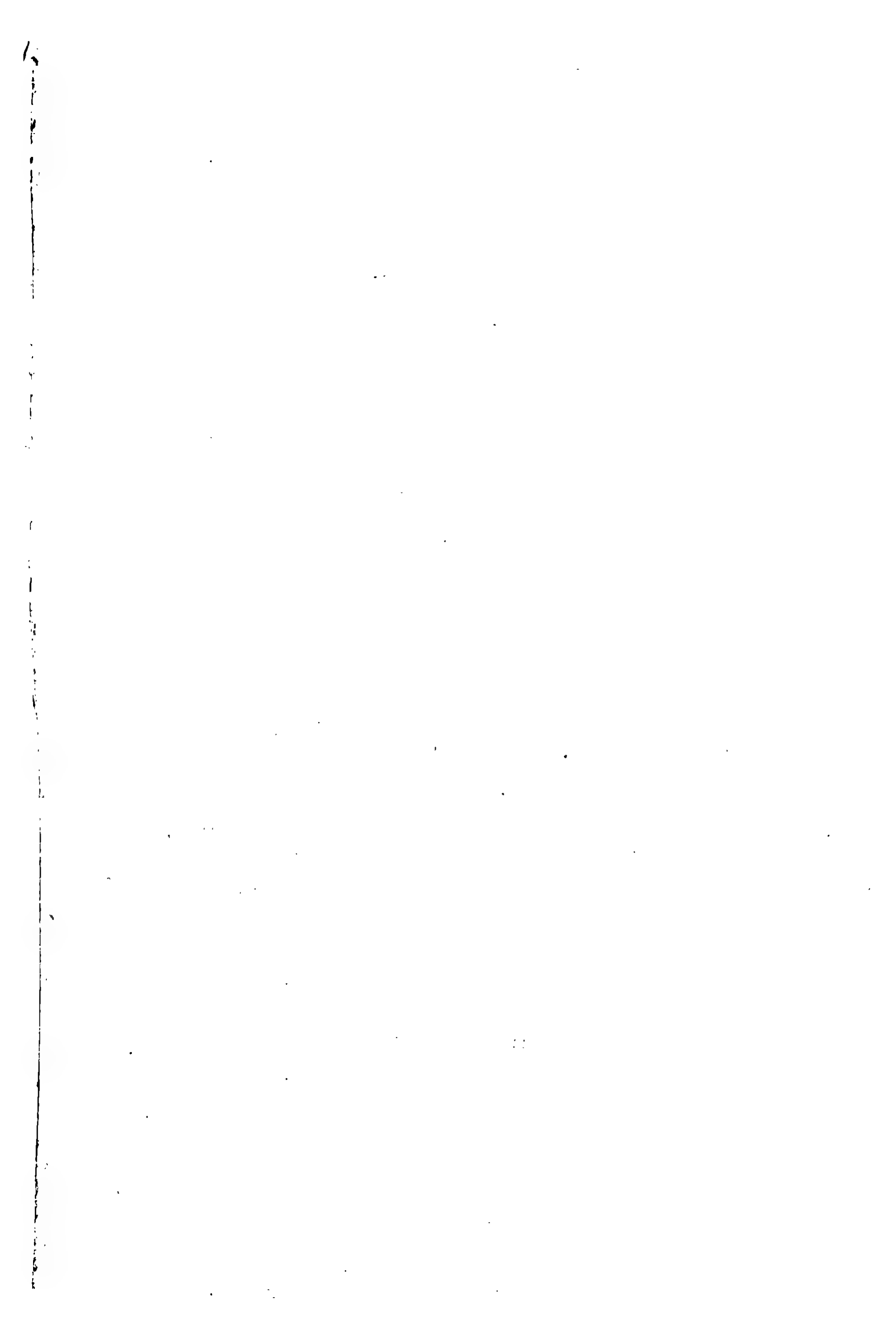
نعم، هناك أسئلة أُخرى ترتبط بجهات أُخرى وهي:

١ ـ ما هي حقيقة الفاعل الواجب؟

٢ ـ كيف خلق؟

٣ ـ كيف يدبّر الكون، هل مباشرة أو بواسطة أسباب وأنظمة وقوانين؟

كلّ هذا لا يضرّ بوضوح الإجابة التي يقدّمها الدليل محلّ البـحث عـن السؤال عن وجود واجب الوجود.



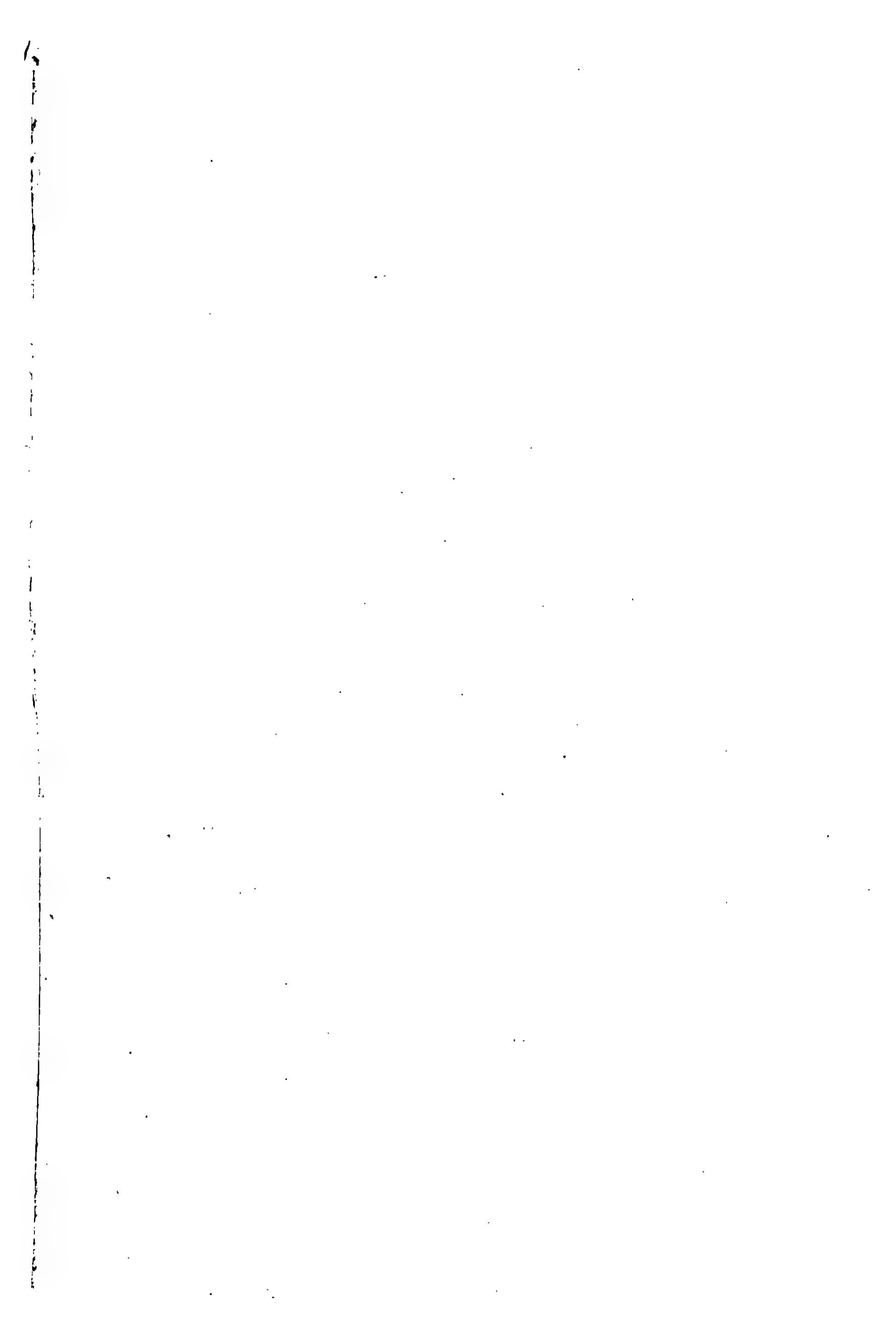
الفصل الثاني

وقفة مع كتاب (التصميم العظيم)

القسم الأوّل: كتاب (التصميم العظيم) بين يدي البحث

القسم الثاني: مناقشة منطلقات (التصميم العظيم)

القسم الثالث: من خَلَق الله تعالى؟



القسم الأوّل

كتاب (التصميم العظيم) بين يدي البحث

وهنا نستعرض نظريّة ستيفن هوكنغ وليوناردو ملودينو، وهي نظريّة (*M*)، وكما ذكرت سابقاً لم أقف على كتابهما مترجماً باللغة العربيّة، غير أنّ موقع ويكيبيديا قد عنون فصول الكتاب الثمانية بالنحو التالي:

- لغز الوجود: *The Mystrey of Being*
- سلطة القانون: *The Rule of Law*
- ما هي الحقيقة؟ *What is Reality?*
- بدائل محتملة لنشأة الكون: *Alternative Histories*
- نظريّة كلّ شيء: *The Theory of Everything*
- اختيار كوننا: *Choosing Our Universe*
- المعجزة الواضحة: *The Apparent Miracle*
- التصميم العظيم: *The Grand Design*

ومن خلال متابعتي للمقالات المنتشرة والدراسات المقدّمة حول الكتاب ظفرت بالخلاصة التالية التي أُقدّمها ضمن نقاط:

النقطة الأُولى: طرح الكاتبان مجموعة من الأسئلة المرتبطة بحقيقة ونشأة الكون ، وبيّنّا الانقسام المنهجيّ في كيفيّة التعاطي مع هذه الأسئلة ، فإنّ الباحثين قد انقسموا بين ضارب لآباط الإبل نحو الفلسفة وأبحاث ما وراء الطبيعة ، وبين شادٍّ للرحال نحو العلوم الطبيعيّة المعتمدة على التجربة والملاحظة الحسّيّة.

وانتهى الكاتبان إلى عدم صوابيّة البحث عن أسئلة الكون في متاهات البحث الفلسفيّ؛ لأنّه فاقد للقيمة العلميّة ، وما عاد يعوّل عليه العلماء في ظلّ تطوّر العلم ، فزمن ربط الحوادث ـ كالأمراض والموت والظواهر الكونيّة (الخسوف والكسوف) والزلازل والفيضانات ـ بالآلهة والمغيّبات قد ولّى بعد تطوّر العلم ومعرفة الأسباب الطبيعيّة لهذه الظواهر والقوانين الحاكمة عليها.

إنّ راسل كان متحمّساً كثيراً لنظريّة أنّ الجهل بالأسباب الطبيعيّة هو الإله الخالق لفكرة الخالق ، وكان يقول: كلّما انتشر العلم انتشر الإلحاد ، وكما انتشر الجهل انتشر الإيمان بالآلهة ، ومن هنا انحاز الكتاب إلى ضرورة ملاحظة النتاج العلميّ في حقلي الفلك والفيزياء لمعرفة نشأة الكون وأصله ، وهذا ما سوف نعرضه مختصراً في النقاط التالية.

النقطة الثانية: قدّم الكاهن الكاثوليكيّ والعالم البلجيكيّ جورج لومتر الفرضيّة التي أصبحت لاحقاً نظريّة الانفجار العظيم (*Big Bang*) سنة ١٩٢٧م ، وتعتمد فكرة النظريّة على أنّ الكون كان في الماضي في حالة حرارة شديدة الكثافة فتمدّد ، وأنّ الكون كان يوماً جزءاً واحداً عند نشأة الكون. بعض التقديرات الحديثة تُقدّر حدوث تلك اللحظة قبل

١٣،٨ مليار سنة، والذي يُعتبر عمر الكون وبعد التمدّد الأوّل، بَرُدَ الكون بما يكفي لتكوين جسيمات دون ذرّيّة كالبروتونات والنيترونات والإلكترونات. ورغم تكوّن نويّات ذرّيّة بسيطة خلال الثلاث دقائق التالية للانفجار العظيم، إلّا أنّ الأمر احتاج آلاف السنين قبل تكوّن ذرّات متعادلة كهربيّاً. معظم الذرّات التي نتجت عن الانفجار العظيم كانت من الهيدروجين والهيليوم مع القليل من الليثيوم. ثمّ التئمت سحب عملاقة من تلك العناصر الأوّليّة بالجاذبيّة لتُكوّن النجوم والمجرّات، وتشكّلت عناصر أثقل من خلال تفاعلات الانصهار النجميّ أو أثناء تخليق العناصر في المستعرات العظمى.

النقطة الثالثة: لم تلق نظريّة الانفجار العظيم (*Big Bang*) في أوّل الأمر قبولاً عند العلماء، ولكن فيما بعد قدّمت مجموعة من المعضدات والمؤيّدات منها:

١ ـ في عام ١٩٢٩م نشر عالم الفلك الشهير إدوين هابل نتيجة أبحاثه أنّ المجرّات تبتعد عنّا وتتزايد سرعاتها بتزايد بعدها عنّا، وذلك في جميع الاتّجاهات التي ننظر إليها في الفضاء الكونيّ، وهذا يعني بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ الكون كلّه في حالة اتّساع مستمرّ.

وقد اعتمد في ذلك على ما يسمّى بظاهرة (الإنزياح الأحمر) والذي أصبح فيما بعد مقياساً لتحديد أبعاد النجوم والمجرّات عنّا، وهذه الظاهرة تعني زيادة طول الموجة الكهرومغناطيسيّة القادمة إلينا من أحد الأجرام السماويّة نتيجة سرعة ابتعاده عنّا، وهي تشبه ظاهرة دوبلر، وتعتبر ظاهرة هامّة في علم الفلك، ومثال على ذلك: لو أنّ نجماً يتزايد إبتعاده عن الأرض

بسبب تحرّكه بعيداً عنّا، ويكون الضوء الصادر من هذا النجم ضوءاً أصفر -مثلاً- فإنّ هذا الضوء نتيجة تزايد حركة ابتعاد النجم فتنزاح في اتّجاه اللون الأحمر للطيف.

هذه الظاهرة تحدث بسبب أنّ طول موجة الشعاع القادم إلينا يزداد نسبيّاً بسبب حركة النجم في الابتعاد عنّا، وهذه الزيادة في طول موجة الشعاع التي تصل إلينا تجعله يظهر بلون آخر في اتّجاه الطرف الأحمر من الطيف، وطبقا لظاهرة دوبلر فإنّ العكس يحدث إذا كان النجم يتحرّك في اتّجاه الأرض، فبسبب حركته ينضغط طول موجة شعاع الضوء القادم إلينا فتصبح قصيرة نسبيّاً ممّا يجعل الطيف الذي نسجّله لهذا النجم منزاحاً في اتّجاه اللون البنفسجيّ من الطيف.

إنّ هذا التمدّد جعل مؤيّداً للانفجار العظيم.

٢ - ما اكتشف آرنو بينزياس وروبرت ويلسون في سنة ١٩٦٤م، وهو مصادفة الخلفيّة الإشعاعيّة للكون، التي هي إشارة أحاديّة في حزمة الموجات الصغرية، قدم اكتشافهما تأكيدًا للتنبّؤات بوجود خلفيّة إشعاعيّة للكون، وقد وُجد أنّ الإشعاع ثابت ومعظمه متّسق مع طيف الجسم الأسود في كلّ الاتّجاهات، وأنّ هذا الطيف انزاح انزياحاً أحمراً من تمدّد الكون، ويتوافق في الوقت الحاضر مع ما يقرب من ٢,٧٢٥ كلفن. ممّا أعطى دليل إضافيّ يعطي أفضليّة لنموذج الانفجار العظيم، ومُنح بينزياس وويلسون جائزة نوبل سنة ١٩٧٨م.

٣ - توافق كيفيّة تشكّل وتطوّر المجرّات والنجوم والكواكب مع نظريّة الانفجار.

٤ - في سنة ٢٠١١م وجد الفلكيّون ما يعتقدون أنّهما سحابتين بدائيّتين من الغاز الأوّليّ من خلال تحليل خطوط الامتصاص في أطياف النجوم الزائفة البعيدة. قبل هذا الاكتشاف لوحظ أنّ جميع الأجسام الفلكيّة الأُخرى تحتوي على العناصر الثقيلة التي تتكوّن في النجوم، بينما هاتين السحابتين من الغاز لا تحتويان على عناصر أثقل من الهيدروجين والديوتريوم. ونظراً لأنّهما لا تحتوي على عناصر ثقيلة يُعتقد أنّهما تكوّنتا في الدقائق الأُولى للانفجار العظيم خلال تخليق الانفجار العظيم النوويّ، حيث تتوافق مكوّناتهما مع المكوّنات المتوقّع أن ينتجها تخليق الانفجار العظيم النوويّ. كان ذلك دليلاً مباشرًا على أنّه كانت هناك حقبة في تاريخ الكون قبل تكوّن النجوم الأُولى، حينها كانت معظم المواد الأوّليّة موجودة في صورة سحب من الهيدروجين المستقرّ.

النقطة الرابعة: إنّ نظريّة الانفجار تعني أنّ الكون كان جسماً صغيراً ثمّ انفجر، ولأصحابها اهتمامات ببيان سرعة الانفجار، ومقدار وقته، وتضخّم الجسيمات فيه.

فقبل الانفجار العظيم كانت كثافة ما هو موجود مساوية لثابت بلانك وكان الكون مؤلّفاً من مزيج حارّ من الجسيمات البدائيّة، والتي كانت تمتلك طاقة عالية جدّاً. وضمن المزيج يوجد الكوارك والهايدرونات والإلكترونات والفوتونات، وبسبب الحرارة العالية كانت هذه الجسيمات منفصلة في حالة بلازما. ومع الانفجار العظيم وبدء انتفاخ الكون الناشئ انخفضت كثافة وحرارة المزيج، وبعد جزء صغير من الثانية اتّحدت الكواركات مع بعضها مكوّنة البروتونات والنيوترونات في عمليّة تسمّى

تخليق باريوني (en) بعد مضي دقائق قليلة اتّحدت البروتونات والنيوترونات لتشكّل الأنوية الذرّيّة في عمليّة تسمّى التخليق النوويّ. وبعد مرور مئات الآلاف من السنين اتّحدت هذه البروتونات والنيوترونات مع الإلكترونات مشكلة الذرّة بعمليّة تسمّى إعادة تشكيل كونيّ، وبعد ذلك تجمّعت المادّة بفعل الجاذبية مع بعضها مشكّلة المجرّات والنجوم والأجرام السماويّة.

النقطة الخامسة: إذا كان أصل الكون هذه الجسيمات المتناهية في الصغر فلا بدّ من دراسة حركة هذه الجسيمات والذرّات والجزيئات لمعرفة كيفيّة نشأة الكون، وبهذا بدأ البحث عن الميكانيكيا أو الفيزياء الكموميّة، وهي التي لا تهتمّ بدراسة الأجسام العادية كما في الفيزياء السابقة إلى النسبيّة العامّة لألبرت أينشتاين.

وفي هذا العالم الصغير جدّاً رصد العلماء ظاهرتين غريبتين:

١ ـ التركّب: وجود جسيمٍ في أكثر من مكان أو يتعدّد مساره في آن واحد أو يسلك المادّة والموجة كذلك.

٢ ـ التشابك الكموميّ: وهو تبادل التأثّر بين جسيّمين كان جسماً واحداً مع فاصل مكانيّ بعيد في أقلّ من الزمن الذي تقطعه سرعة الضوء بينهما. والذي دلّل على التراكب تجربة الشقّ والشقّ المزدوج، ولكي تتّضح كيفيّة هذه التجربة أذكر أُموراً:

توضيح تجربة الشقّ والشقّ المزدوج

الأمر الأوّل: لو كان على جدارين لوحين: أحدهما فيه شقّ والآخر فيه شقّان، وأطلقنا أجزاء المادّة عليهما، فإنّه سوف تنفذ الأجزاء في الشقوق

وتشكّل خطّاً كالشقّ في الأوّل وخطّين في الثاني.

الأمر الثاني: لو أطلقنا موجة عليهما، ففي الشقّ الواحد سنحصل على خطّ واحد يشتدّ تمركز الأجزاء في وسطه ويضعف في أطرافه، وأمّا في الشقّين فبسبب تقاطع الموجات بعد الشقّين نحصل على عدّة خطوط كذلك.

الأمر الثالث: الملفت للنظر أنّ العلماء جرّبوا ذلك في أجزاء المادّة كالالكترونات، فوجود أنّها في الشقّ تسلك سلوك المادّة، وفي الشقّين سلوك الموجة!

الأمر الرابع: احتمل العلماء أنّ السبب في الشقّين اصطدام أجزاء المادّة، فكرّروا التجربة، ولكن بإطلاق إلكترون واحد كلّ مرّة على نحو التعاقب، فصدموا بأنّه سلك سلوك الموجه فهو مرّ من الشقّين في آن واحد واصطدم بنفسه؛ إذ لا يوجد إلكترون آخر لكي يصطدم به، وهذا ما زاد العلماء دهشة!

الأمر الخامس: قاموا بتكرار التجربة مع وضع عدسة راصدة، وإذا بالكترون يغيّر سلوكه إلى سلوك المادّة، ليظهر خطّان متوازيان كالشقّين، وهذا ما طرح السؤال التالي: هل للرصد الخارجيّ -كما تبدي التجربة- تأثير على سلوك الجسيمات وهو ما يسمّى بانهيار الموجة الاحتماليّة؟

إن من المحتمل في آن واحد أن يتعدّد مكان ويختلف سلوك الجسيمات الصغيرة، وهذا ما يجعل التكهّن بمساراتها صعباً للغاية، ولهذا ساد مبدأ الاحتمال والشكّ، إلّا أنّه قدّمت محاولات لاستكشاف قوانين الاحتمالات التي يمكن أن تعطي ضبطاً.

لقد بيّنت د. يُمنى الخوليّ في كتاب فلسفة العلم في القرن العشرين

أهمّ موارد فشل الفيزياء الكلاسيكيّة ونجاح فيزياء الكوانتم في حلّ جملة من المشاكل، ثمّ قالت: وبهذا فقد أصبحت الكوانتم نظريّة شاملة تحكم قبضتها على علم الإشعاع والذرّة، العلم المتناهي في الصغر، الذي تعجز الفيزياء الكلاسيكيّة عن التعامل معه، ولن تجد أيّ همزة وصل بينه وبين حتميّة ميكانيكيّتها البائدة.... إنّ عالم الكوانتم والذرّة والإشعاع عالم لا حتميّ، وهذا انقلاب جذريّ في إبستمولوجيّا العلم من النقيض إلى النقيض من الحتميّة إلى اللّاحتميّة[١].

وقالت: إنّ الفوتون هو الكوانتا وهو الجسيّم في الإشعاع كمتميزّ عن المجموعة، وإذا كان كلّ جسيم له كتلة، فإنّ الفوتون كتلته صفر. وكان الفوتون من الكيانات التي أدّت إلى الانقلابة الجذريّة في إبستمولوجيا العلم، وإلى أقوى وأرسخ تصوّر للّاحتميّة، وهو الميكانيكا الموجية[٢].

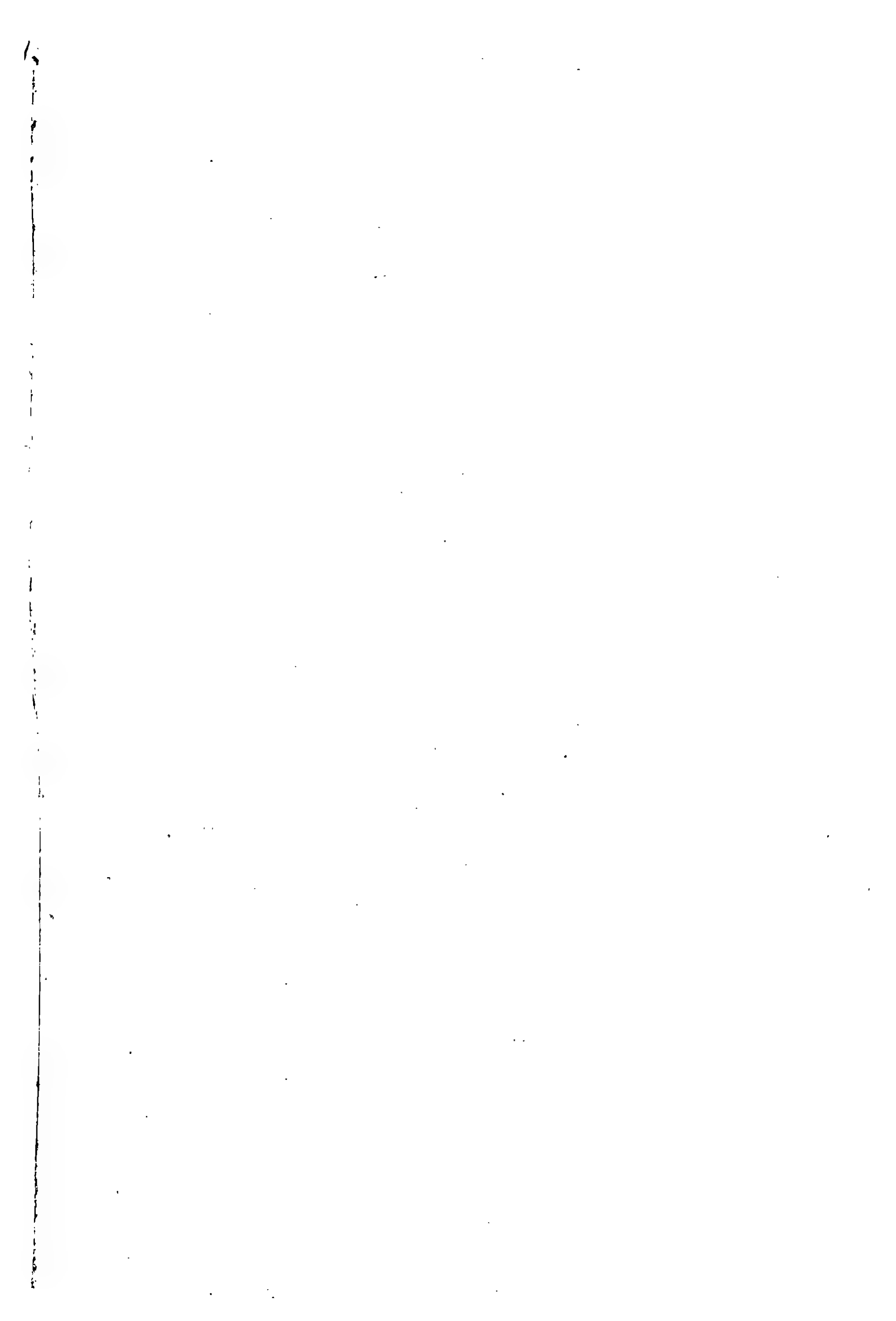
النقطة السادسة: حيث أنّ العالم قد نشأ من جسيمات صغار فإنّه محكوم بقوانين الفيزياء الكموميّة، وعليه فالجسم المنفجر قد وجد في عدّة أماكن واتّخذ سلوكيّات مختلفة لا يمكن حصرها، وهذا يعني وجود أكوان متوازية (*Parallel Universes*) لهذا الكون، إلّا أنّ شروط البقاء اتّفق توفّرها في كوننا، فبقيت فقاعته في الوقت الذي زالت فيه سائر الفقاعات على حدّ تعبير ستيفن هوكنج، وهذا النظريّة في الأساس طرحها مرشّح الدكتوراه في جامعة برنسيتون هيو إيفيرت في عام ١٩٥٤م، وهي تتوافق مع قوانين الفيزياء الكموميّة، ووظّفها كتاب التصميم العظيم في نظريّة (M) التي ترى

---

(١) كتاب العلم: ١٧٩.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٨٣.

أنّ القوانين التي سبّبت الانفجار وصاحبت تشكّله هي الموجدة للكون من الفراغ والعدم حيث وجد منها الكون صدفة وبقي بعد اضمحلال سائر الأكوان.



القسم الثاني

مناقشة منطلقات (التصميم العظيم)

وهنا نستعرض أهمّ الملاحظات الواردة على محاولة (التصميم العظيم)، فقد اشتملت الدراسة التي قدّمها كتاب التصميم العظيم على موارد كثيرة مرفوضة ولا يمكن القبول بها، وحيث أنّ مناقشة نظريّة (M) لها شكلان:

١ ـ مناقشة منطلقاتها.

٢ ـ مناقشة نتيجتها ـ مع التسليم بصحّتها ـ وهي نفي الفكر الإلـهيّ، فسوف يقف القارئ الكريم في هذا المحور على هذين الشكلين من المناقشة، وينبغي عليه أن يتنبّه للفرق بينهما:

المورد الأوّل: ادّعاء أصحاب هذه النظريّة أنّه لا قيمة للأُسلوب العقليّ.

وفي بداية التعليق على هذا الادّعاء أقول: إنّ الأُسلوب العقليّ يعتمد الدليل المستقيم في عمليّة التفكير والانتقال إلى المجهول وتحصيل العلم به، والتفكير الإنسانيّ ينقسم في حركته نحو المطلوب العلميّ إلى قسمين:

القسم الأوّل: حركة من الكلّيّ إلى الجزئيّ كالانتقال من (كلّ حادث يحتاج إلى محدث) والتي هي قضيّة كلّيّة إلى أن (زيد يحتاج إلى محدث)، وهذه نتيجة جزئيّة.

والذي يعني بهذا القسم، ويبيّن ضوابط الاستدلال فيه وشروطه هو المنطق الصوريّ، وقد ذكر علماء المنطق أنّ هذا القسم من التفكير يعتمد على روابط واقعيّة بين المعلومات لابدّ وأن تنتهي إلى مقدّمات بديهيّة لاتحتاج إلى استدلال، كقاعدة استحالة اجتماع النقيضين، التي يستنتج منها جميع المعارف النظريّة.

ولا يمكن لباحث يحترم نفسه أن ينكر الروابط الواقعيّة بين الأشياء، أو ينكر قيمة الاستدلال المعتمد على هذه الروابط، والذي ينتهي إلى بديهيّات غير قابلة الإنكار، ويصفه بالعقيم والعبثيّ؛ لأنّ هذا الإنكار لا يساهم في تطوير المعرفة، وإنّما يوقع الباحث في وحل المثاليّة والسفسطة، كما سوف يتّضح.

القسم الثاني: حركة من الجزئيّ إلى الكلّيّ، كالانتقال من ملاحظة زوال الصداع عند تناول المركّب الكميائيّ للاسبرين في عدّة ملاحظات لاستنتاج أنّه كلما استعمل هذا المركّب الخاصّ زال الصداع ولو في المستقبل.

والمتكفّل ببيان كيفيّة الاستدلال في هذا القسم، وبيان مصادراته منطق الاستقراء، وهو المنطق المعني بدارسة الأُسلوب العلميّ المعتمد عليه في جملة من العلوم الإنسانية والطبيعيّة، ولا يقبل العقلاء أن يصف أحد هذا الأُسلوب بالعقيم والعبثيّ، كيف! وعليه تبتني العلوم ـ كالطبّ والفيزياء والكيمياء ـ وهو يعتمد على مدركات العقل؛ لأنّ تراكم القيم الاحتماليّة في حلقات المتابعة والملاحظة يتوقّف على مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، فهل يمكن أن ترتفع قيم علّيّة تأثير الحرارة في تمدّد الحديد إذا أجزنا عدم الحديد وعدم علّيّة الحرارة في الوقت الذي نثبت فيه الحديد وتمدّده بالحرارة!

وقعت في يدي يوماً ما مقالة لكتاب بعنوان: (أشياء مستحيلة أصبحت ممكنه بفضل العلم) فقلت في نفسي: كيف خالج الكاتب أنّ المستحيل أصبح ممكناً، وأنّ العلم استطاع حقيقة أن يثبت إمكان وقوع ما هو مستحيل حقيقة!

من العنوان يصوّر لنا الكاتب أنّ هنالك شيئاً مستحيلاً استطاع العلم بعد التطوّر أن يكتشف لنا أنّه ممكن، وهذه العبارة فيها احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المقصود بها أنّ هناك شيئاً كان يعتقد أنّه مستحيل بالاستحالة العادية، أي هو في ذاته ممكن، ولكن بحسب القوانين المتعارفة والحاكمة على نظام الكون لا يمكن أن يقع، وهو ما يسمّى في اصطلاح المنطق بالاستحالة الغيريّة، ويمكن أن نمثّل لها بطيران الإنسان في الهواء حال وجود قانون الجاذبيّة، فإنّه مستحيل ولكن ليس بالاستحالة الذاتيّة، وإنّما لفقد القانون الذي ينتج هذه الظاهرة، ولو جعل الكون بكيفيّة أُخرى لا جاذبيّة فيه، أو أمكن تعطيل الجاذبيّة وإحداث فضاء خاصّ غير موجودة فيه، فإنّ ما كان مستحيلاً سوف يكون ممكناً، بل ضروريّاً بالضرورة الغيريّة.

فإن كان مقصود صاحب المقالة من عنوانه هذا المعنى، وأنّ هنالك أُموراً مستحيلة عادة لا ذاتاً، ويعتقد بعض البسطاء أنّها في ذاتها مستحيلة بسبب عدم وقوعها ومشاهدة عامّة الناس لها، وأثبت العلم الحديث مؤخّراً أنّها ممكنة الوقوع وفق شروط خاصّة، فمقصوده صحيح، ولا يوجد لنا تحفّظ عليه، لأنّه في الحقيقة حديث عن أُمور ممكنة بل لازمة التحقّق فيما إذا توفّرت شروطه الموضوعيّة، فإنّ طيران الإنسان في الهواء لازم فيما إذا

عدمت جاذبيّة الأرض ، وبقيت جاذبيّة سائر الكواكب التي تسبح فوقنا فقط .

الاحتمال الثاني: أن يكون مقصوده أنّ ما هو مستحيل ذاتاً أثبت العلم إمكانه ، وهذا تعبير آخر عن نفي وجود مستحيل ذاتيّ ، فإنّ المستحيل الذاتيّ في نظر الفلاسفة ينحصر في شيء واحد وهو (اجتماع النقيضين السلب والإيجاب) إذا توفّرت شروط التناقض ، وهي الوحدات المعروفة في كتب المنطق والفلسفة ، ومنها وحدة الموضوع والزمان والمكان والجهة والحمل ، وأما سائر المستحيلات فهي مستحيلة لاستلزامها التناقض.

فإن كان مقصوده ذلك فهو غير صحيح ؛ إذ من المستحيل أن يصل العلم إلى إمكان المستحيل وهو اجتماع النقيضين ، واليوم الذي يصل فيه العلم إلى هذه النتيجة هو يوم انهيار جميع المعارف البشريّة؛ لأنّ جميع المعارف البشريّة مهما كان لونها تعتمد على قواعد علميّة يقينيّة الإثبات ، فلو كان الثابت في عين كونه ثابتاً منفياً ـ وهذا أمر صعب التصوّر ؛ إذ يكون الثبوت هو عين النفي ، ولا يوجد شيء يجتمع فيه النقيضان ، وفي نفس الوقت هو موجود ـ لما أمكن إثبات شيء البتّة ، فعلى سبيل المثال: لكي نستعين بقواعد الاحتمال فنصل إلى نتيجة جزميّة من خلال تراكم القيم الاحتماليّة على مركز لابدّ من وجود الاحتمال والمحتمل والحالات المتعدّدة ذات القيم الاحتماليّة وصحّة قانون الاحتمال الرياضيّ نفسه ، ولو جزم الإنسان بعدمها أو احتمل لأنّه لا فرق بين ثبوتها ونفيها لم تترتّب أي نتيجة .

إنّ العقل السويّ لا يقبل أن يكون الشيء من جميع الجهات موجوداً ومعدوماً ، وإنّ أيّ نظريّة تطرح ـ مهما كانت مبرّراتها ـ لا يمكن أن تكون

أوضح عند العقل من استحالة.

ولو فرضنا أنّ تجربة أقنعت أحد الباحثين بالظاهرتين التالية:

١ـ وجود الأجسام الذرّيّة في أكثر من مكان في آن واحد، وهي أرضيّة نشوء نظريّة تعدد الأكوان (*multiverses*). يقول ميشيو كاكو: بمجرّد السماح لإمكانيّة نشوء عالم واحد نفتح الباب أمام احتمال نشوء عوالم ممكنة لا متناهية بالنسبة إلى ميكانيكا الكمّ، الإلكترون لا يوجد في مكان محدّد بل يوجد في كلّ الأمكنة حول نواة الذرّة.

٢ـ تحرّك الجسيّم الذرّي وعدم تحرّكه في آن واحد وهو ما يقال بأنّ علماء جامعة كالفورنيا من سانتا باربرا (*UC Santa Barbara*) قد توصّلوا إليه، وعدّ في مجَلة ساينس (*Science*) أهمّ تقدّم علميّ في العام ٢٠١٠م.

فهل هذا دليل كافي لإثبات إمكان اجتماع النقيضين؟

الجواب: كلّا؛ وذلك لأنّ اجتماع النقيضين المستحيل ـ كما ذكرنا سابقاً ـ ما تتوفّر فيه عدّة وحدات، ومنها وحدة الزمان، فإنّ الوجود والعدم مع تعدّد الزمان يمكن أن يثبتان في موضوع واحد، فيقال: زيد موجود بالأمس ومعدوم اليوم، ومتحرّك قبل الأمس وساكن بالأمس، وفي الظاهرتين السابقين لا دليل على وحدة الزمان؛ إذ يجيز العقل أن يمرّ الجسيّم الذرّي في جزء من الزمن بتحوّلات لم تدرك طبيعتها إلى اليوم ثمّ يعود، وهي ذات سرعة تفوق سرعة الضوء والقياسات المعاصرة، فيظهر بحسب قياسات الزمن المتاحة في أكثر من مكان أو متحركاً وساكناً في آن واحد مع أنّه ليس كذلك في الواقع، واستبعاد ذلك استناداً إلى معطيات العلم في الوقت الراهن ليس بأوْلى من استبعاد اجتماع النقيضين؛ لأنّ أي قانون

علميّ ليس بأوضح في حقانيّته من قانون استحالة اجتماع النقيضين.

ولو كانت هاتان الظاهرتان تثبتان إمكان اجتماع النقيضين لأمكن القول بأنّهما لا تثبتان إمكان الاجتماع، وإنّما تثبان الاستحالة؛ وذلك لأنّه إذا جاز أن يكون الشيء عين نقيضه فيجوز في آن واحد أن تقول: هذا يثبت ذاك وهو في نفس الوقت ينفيه؛ لأنّه معنى كونه يثبت هو عين معنى كونه ينفي، والسلب هو الإيجاب والإيجاب هو السلب! فهل يا ترى يمكن الظفر بعاقل يتفوّه بهذا الكلام!

قيمة الأُسلوب العقليّ

ولنرجع بعد هذه المناقشة إلى الأصل الذي يحصر مصادر المعرفة في الحسّ والتجربة، وينكر قيمة العقل، وفي ظنّيّ أنّ هذا الأصل موروث من (ديفيد هيوم) والمنهج الوضعيّ الذي تأثر بأُطروحاته في كيفيّة حصول المعرفة، خصوصاً ما قدّمه هيوم في نقد محاولة (جون لوك) في كتاب (دراسة في العقل البشريّ)، وحيث أنّ الوضعيّة هي الإفراز الأخير، وهي لا تلغي حقّانيّة المدركات العقليّة، وإنّما علاوة على ذلك تتنزّه عن وصفها بالقضايا وتجرّدها من المحتوى، فسوف تكون ملاحظاتنا منصّبة عليها، وفي البداية نواجه هذا السؤال: ما هي المدرسة الوضعيّة؟

ما هي المدرسة الوضعيّة الحسّيّة؟

يقول أحد الباحثين المعاصرين: (الوضعيّة) هي الفلسفة التي أرسى دعائمها الأُولى أوجست كونت (١٧٩٨م). وقد انبعثت فلسفته من شعور بنجاح العلم الطبيعيّ ـ وقد درسه وعاش في أجوائه ـ وتقديمه خدمات

جلّيّة لصالح البشر في مقابل تقهقر المثاليّة وتعاليها على الناس.

والوضعيّة تقوم على التجربة التي انتهى إليها هيوم، فهي تنكر أي معارف أوّليّة ضروريّة، وتحصر الإدراك في نطاق التجربة والإدراك الحسّيّ، وترفض الميتافيزيقا، وتحارب الاهتمام بها؛ لأنّها مسائل لا يمكن إدراكها بحكم انفلاتها من التجربة، فالانشغال بها لغو، وانصراف عن الصالح[1].

ويقسّم كونت الفكر البشريّ إلى ثلاث مراحل:

الأُولى: هي المرحلة الإلـٰهيّة والدينيّة، وهي التي تنسب فيها الحوادث إلى علل ما وراء المادّة.

الثانية: المرحلة الفلسفيّة، وهي التي تبحث عن علّة الحوادث في الجوهر اللّامرئي وطبيعة الأشياء.

الثالثة: المرحلة العلميّة، وهي التي تترك البحث عن علّة الظواهر لتنصرف إلى البحث عن كيفيّة ظهورها والعلاقات السائدة بينها، وهذه هي المرحلة (الإثباتيّة والتحقّقية الوضعيّة).

فالعلم عند الوضعيّين: مجموعة من القضايا الحقيقيّة المبيّنة لكيفيّة ظهور الحوادث الحسّيّة والتي يمكن إثباتها عن طريق التجربة الحسّيّة، ولذلك أنكر الوضعيّون أن تكون المسائل الفلسفيّة علميّة؛ لأنّها لا تدرك بالأُسلوب التجريبيّ، بل ترفع بعضهم ليذهب إلى أنّها لا تنعت حتّى بالكذب؛ لأنّ الكذب معقول، والمسائل الفلسفيّة غير معقولة، واعتبرها من قبيل: (إن المزاحلة مرتها خمالة أشكاراً) أي هي رموز بغير مدلول.

---

(١) راجع مصادر المعرفة في الفكر الدينيّ والفلسفيّ: ٤٥٨ و ٤٥٩.

يقول الشهيد الصدر المفكّر الإسلاميّ الكبير ﵀: «لم تقتصر ـ الوضعيّة ـ على القول أنّ قضايا الفلسفة غير مجدية في الحياة العلميّة، ولا يمكن إثباتها بالأُسلوب العلميّ، بل أخذ الوضعيّون يؤكّدون أنّها ليست قضايا في العرف المنطقيّ بالرغم من اكتسابها شكل القضيّة في تركيبها اللفظيّ؛ لأنّها لا تحمل معنى إطلاقاً، وإنّما هي كلام فارغ ولغو من القول، وما دامت كذلك فلا يمكن أن تكون موضوعاً للبحث مهما كان لونه»[1].

وبعد ذلك أرجع ﵀ هذا الاتّجاه إلى طبيعة الميزان الوضعيّ في تقييم الحقيقة، وهو: أنّ كلّ قضيّة لا توصف بالصدق أو الكذب إلّا إذا كان لواقعها الخارجيّ أثر محسوس يختلف باختلافها.

وهذا بخلاف القضيّة الفلسفيّة، فمثلاً: القضيّة الفلسفيّة (لكلّ شيء جوهر غير المعطيات الحسّيّة) لا يختلف فيها الإدراك الحسّيّ على فرض نفيها، فإنّنا على كلّ تقدير لن ندرك بالحواسّ إلّا المعطيات الحسّيّة، ولن نتعرّف على ذلك الجوهر. ومن هنا لا يصحّ وصف تلك القضيّة بالصدق أو الكذب، وإنّما هي لون من التراكيب اللفظيّة الفارغة المحتوى.

مناقشة المذهب الوضعيّ

لقد استند الوضعيّون في رفض المسائل العقليّة والفلسفيّة إلى أصلين أساسيّين هما:

الأصل الأوّل: إنكار ما يدّعيه العقليّون من ثبوت معارف عقليّة ضروريّة سابقة على الحسّ والتجربة.

---

(١) راجع فلسفتنا: ٨٥.

الأصل الثاني: أنّ التجربة هي المقياس الأساسي لتميز المعرفة تبعاً لاعتقادهم بانحصار المدارك البشريّة ـ على الصعيد التصوّريّ والتصديقيّ ـ بالمعطيات الحسّيّة.

ويمكن أن نناقش هذين الأصلين بما يلي:

أمّا الأصل الأوّل: فلأنه يلزم منه إنكار أُسس المعرفة التي عليها تتمّ واقعيّة العلوم والموضوعات الخارجيّة، كما سوف يتّضح.

وأمّا الأصل الثاني: فالكلام فيه يقع تارة في مرحلة التصوّر ـ الإدراك الساذج ـ وتارة في مرحلة التصديق ـ الإدراك الموجب للحكم ـ وعلى كلا الصعيدين لا يمكن التسليم بهذا الأصل.

ففي مرحلة التصوّر هنالك تصوّرات كثيرة يدركها الذهن البشريّ ومع ذلك هي لا تنال بالحسّ والتجربة من قبيل مفهوم (الجوهر والعرض، والعلّة والمعلول، والوحدة والكثرة، والوجود والعدم).

ولأنّ هذه المفاهيم لا تدرك بالتجربة مهما كانت دقيقة ومحكمة، فقد أنكر دايفد هيوم (*David Hume /1711*) أن تكون متصوّرة، ورتّب على ذلك إنكار أصل العلّيّة. يقول هيوم: «ليست لدينا أيّة فكرة عن العلّة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائماً وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط، وإنّما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنّه تبعاً لهذا الارتباط المستمرّ فإنّ الأشياء تتّحد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد كوناً نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة»[1].

---

(١) راجع موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدويّ: ٢: ٦١٦.

ولكن الواقع هو: أنّ إنكار مبدأ العلّيّة لا يخفّف من المشكلة التي تواجه النظريّة الحسّيّة شيئاً، فإنّ إنكار هذا المبدأ كحقيقة موضوعيّة يعني أنّنا لم نصدّق بالعلّيّة كقانون من قوانين الواقع الموضوعيّ، ولم نستطع أن نعرف ما إذا كانت الظواهر ترتبط بعلاقات ضروريّة تجعل بعضها ينبثق عن بعض، ولكنّ مبدأ العلّيّة كفكرة تصديقيّة شيء، ومبدأ العلّيّة كفكرة تصوّريّة شيء آخر. فهب أنّنا لم نصدّق بعلّيّة الأشياء المحسوسة بعضها البعض، ولم تكن عن مبدأ العلّيّة فكرة تصديقيّة، فهل معنى ذلك أنّنا لا نتصوّر مبدأ العلّيّة أيضاً؟! وإذا كنّا لا نتصوّره فما الذي نفاه (دايفد هيوم)؟ وهل ينفي الإنسان شيئاً لا يتصوّره؟![1].

وفي مرحلة الحكم والتصديق يواجه الوضعيّون عدداً لا بأس به من الملاحظات نذكر منها:

الملاحظة الأُولى: إنّ الذهن البشريّ يحكم باستحالة أُمور كثيرة لم تقع، فالكلّ يحكم باستحالة اجتماع النقيضين، وباستحالة وجود مثلّث له أربعة أضلاع، كما ويدرك العقل الفرق بين قضايا من هذا القبيل وقضايا من قبيل وجود بشر في المريخ، أو انتقال العيش إلى كوكب آخر.

وبعبارة فنّيّة اصطلاحيّة: العقل يفرّق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي الذي لم يتحقّق بعد، وليست هذه الأحكام ـ كما هو واضح ـ أثراً لإعمال الحسّ والتجربة.

الملاحظة الثانية: إنّ التجربة كما كانت عاجزة عن إدراك تصوّر ساذج

---

(١) راجع فلسفتنا: ٦١.

لمفهوم العلّيّة ، كذلك هي عاجزة ـ أيضاً ـ عن إفادة الحكم بوقوع هذه العلاقة ، فإنّ غاية ما تفيده التجربة هو التقارن والتعاقب بين حادثتين ، وهذا المقدار لا يكفي لإثبات العلاقة الضرورة القائمة بين العلّة والمعلول؛ إذ قد يحصل التعاقب والتقارن في حالات لا يوجد بينهما علاقة العلّيّة ، كما هو الحال في تعاقب الليل والنهار ، واقتران الحرارة الصادرة من المصباح بالنور.

فلو كانت التجربة هي السبيل الوحيد للمعرفة والميزان الذي تتمّ به معرفة الحقائق دون غيرها للزم إنكار الاستحالة وإنكار مبدأ العلّيّة ، وبذلك تنهار المعارف البشريّة من أساسها؛ لأنّه من الممكن أن تكون المعطيات الحسّيّة صحيحة وفي نفس الوقت غير صحيحة.

وهل يمكن بعد نفي استحالة اجتماع النقيضين ، وبعد نفي مبدأ العلّيّة الوثوق بكلّ ما نصل إليه بالتجربة ؟! كيف نثق بنتائج التجربة ، وكيف يمكن تعميم احكامها بعد نفي علاقة المقدّمات التجريبية بالنتائج ؟

إنّ دايفد هيوم وبسبب عجزه عن تبرير ذلك ذهب إلى إنكار قانون العلّيّة ، غير أنّه غفل عن عدّة أُمور منها :

١ ـ إيمانه بمبدأ استحالة اجتماع النقيضين المتجسّد في صراعه مع مثبتي المنهج العقليّ وقانون العلّيّة؛ إذ لو جاز اجتماع الحقّ والباطل ، أو أن يكون المتنافيان حقّ ، فلماذا يخالف مخالفيه ؟ ولماذا يعتبر أغست كونت البحث عن كيفيّة ظهور الظواهر المرحلة العلميّة التحقّقيّة ، ولا يعتبر البحث عن العلل كذلك !

٢ ـ أنّه يؤمن عملاً بمبدأ العلّيّة؛ إذ قيامه بتحليل نظريّته وتقديم الشواهد

لا يمكن أن يتوقّع إلّا من عاقل يؤمن بأنّ جهده سبباً لإفادة القناعة لمخاطبيه ، وهذا يستبطن الايمان بأصل العلّيّة .

إنّ نفس التجربة تعتمد في صحّتها ، وفي الوثوق بمعطياتها على معارف سابقة يستقلّ العقل في إدراكها ، بل إنّ نفس القاعدة التي تقول : (أنّ التجربة هي المعيار الأساس لتمييز الحقائق) عقليّة متضمّنة لخلط بين أن تكون التجربة أساساً لإدراك العلوم الطبيعيّة ، وبين أن تكون المعيار لتمييز الحقائق عن غيرها .

يقول الشهيد الصدر ﵀ : «إنّ نفس هذه القاعدة (التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة) هل هي معرفة أوّليّة حصل عليها الإنسان من دون تجربة سابقة ؟ أو أنّها بدورها أيضاً كسائر المعارف البشريّة ليست فطريّة ولا ضروريّة ؟ فإذا كانت معرفة أوّليّة سابقة على التجربة بطل المذهب التجريبيّ الذي لا يؤمن بالمعارف الأوّليّة ، وثبت وجود معلومات إنسانيّة ضروريّة بصورة مستقلّة عن التجربة ، وإذا كانت هذه المعرفة محتاجة إلى تجربة سابقة فمعنى ذلك أنّا لا ندرك في بداية الأمر أنّ التجربة مقياس منطقيّ مضمون الصدق ، فكيف يمكن البرهنة على صحّته واعتباره مقياساً بالتجربة ما دامت غير مضمونة الصدق بعد ؟!

وبكلمة أُخرى : إنّ القاعدة المذكورة التي هي ركيزة المذهب التجريبيّ إن كانت خطأً سقط المذهب التجريبيّ بانهيار قاعدته الرئيسيّة ، وإن كانت صواباً صحّ لنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل التجريبيّين يؤمنون بصواب هذه القاعدة ، فإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بلا تجربة ، فهذا يعني أنّها قضيّة بديهيّة ، وأنّ الانسان يملك حقائق وراء عالم التجربة ،

وإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بتجربة سابقة فهو أمر مستحيل؛ لأنّ التجربة لا تؤكّد قيمة نفسها»[١].

والحاصل: إنّ ما ذهبت إليه الوضعيّة من إنكار إدراكات سابقة على الحسّ يستقلّ فيها العقل لا ينهض إمام الدليل، وانّ الصواب عدم انحصار أدوات المعرفة بالتجربة والحسّ، كما وأنّ هنالك معارف سابقة على التجربة تبحث في غير العلوم الحسّيّة والتجريبيّة، وليست هذه المعارف ذات معنى وتّدل على مدلول، وإنّما هي علاوة على ذلك تشكّل حجر الزاوية والركن الأساس لكلّ معارف البشر، وهذا معنى: أنّ الفلسفة تثبت الأُصول الموضوعيّة لكلّ معارف البشر.

ليس الجهل الدافع للاعتقاد بوجود الله

المورد الثاني: الجهل سبب الاعتقاد بوجود الإله.

هناك سؤال ملحّ يتكرّر كثيراً وهو: ما هو السبب الحقيقيّ وراء الاعتقاد بوجود إله؟ لماذا أغلب الناس يعتقدون بوجود خالق ومدبّر للكون؟

في مقام الجواب قدّمت نظريّات متعدّدة، ونلاحظ أنّ الملحدين المعاصرين في الغالب يقدّمون الإجابة التالية: إنّ السبب هو الخوف والجهل.

وقد تقدّم في مدخل الكتاب مناقشة هذه النظريّة بالتفصيل.

المورد الثالث: دعوى أنّ أصل الكون من الفراغ وهو عدم فلا حاجة

---

(١) فلسفتنا: ٦٨.

إلى فرض خالق له.

فإنّ ما عبّر عنه بعدم ليس كذلك حقيقة، وإنّما هو عدم وفراغ بالنسبة إلى هيئة الكون الحاصلة بعد الانفجار، وأمّا في نفسه فهو وجود، فإنّ ما يذكر علماء الفيزياء والفلك هو أنّه قبل الانفجار كان هناك موجود له كثافة مساوية لثابت بلانك، وكان الكون مؤلّفاً من مزيج حارّ من الجسيمات البدائيّة، والتي كانت تمتلك طاقة عالية جدّاً. وضمن المزيج يوجد الكوارك والهايدرونات والإلكترونات والفوتونات، وبسبب الحرارة العالية كانت هذه الجسيمات منفصلة في حالة بلازما.

فقبل الانفجار هناك شيء كان موجوداً ثمّ انفجر بسبب علّة سابقة عليه، ولا يمكن فرض قِدم ذلك الشيء لأنّه متغيّر، والمتغيّر حادث، ولأنّه لو كان أزليّاً لتحقّق الانفجار من الأزل، ولم يكن عمر الكون فتيّاً حسب قياسات العلم الحديث لا يتجاوز ١٧ مليار سنة، ولو وجد الانفجار بمادّته في آن واحد فهو حادث يستحيل أن لا يكون له سبب، فنظريّة الانفجار من هذه الجهة منسجمة مع وجود خالق.

المورد الرابع: دعوى نشوء هذا الكون صدفة ضمن أكوان لا متناهية.

والذي يظهر لي ـ وإن لم أقف على نصّ كلامه ـ أنّه لا يقصد من الصدفة وجود الشي بلا علّة فاعليّة ـ كما تصوّر البعض ـ لما سوف يأتي في المورد الرابع من ذهابه إلى أنّ القانون أو نظريّة (M) العلّة لنشوء الكون.

فمقصوده هو الاتّفاق بمعنى عدم وجود غائيّة ونفي الشعور والإدراك عن علّة الكون وهي النظريّة والقوانين.

إلّا أنّ حساب احتمال الرياضيّ ينفي احتمال الاتّفاق في هذا الانسجام

اللّامتناهيّ في الكون ، وجعله ضعيفاً جدّاً لا يعتدّ به العقلاء ، وقد فصّلت الكلام في ذلك عند الحديث عن مساهمة حساب الاحتمال في إثبات القصد للفاعل الأوّل انطلاقاً من (برهان النظم)، ونتعرّض هنا له مختصراً ، وللمفكّر الشهيد الصدر ﷺ الفضل في بلورة هذا المبحث ، ومن أراد الاستزادة فعليه بمراجعة كتاب (الأُسس المنطقيّة للاستقراء)، فمن جاء بعده عيال عليه (شكر الله سعيه).

قيمة برهان النظم

في البداية لا بدّ وأن نلتفت إلى أنّ للصدفة عدّة معانٍ : **فتارة** تطلق ويراد منها عدم وجود العلّة الفاعليّة ، كما في حدوث بيت بلا وجود فاعل له ، **وأُخرى** يراد منها عدم وجود العلّة الغائيّة ، كما في حدوث بيت هكذا من عاصفة رمليّة فاقدة للإدراك والإرادة ، **وثالثة** يراد بها اقتران حادثتين لكلّ واحدة منهما فاعل ، وللفاعل قصد ، ولكن يجهل الملاحظ العلل المسبّبة لاقترانهما ، فيرى بذهنيّته العرفيّة تحقّق الاقتران فجأة ، كما إذا رمى إنسان حجراً من خلف جدار فوقع على رأس إنسان كان يمشي على قارعة الطريق.

والمعنى الثالث لا استحالة فيه عقلاً والصدفة فيه نسبيّة ؛ لأنّها تثبت بلحاظ الجاهل بالأسباب والعلل ، ولو أنّ الإنسان تمكّن من الإحاطة بجميع أسباب الظاهرتين فعلم مسبقاً بأن الأُولى ـ وهي رمي الحجر ـ ستكون في وقت ما ، وموضع ما ، وبقوّة معيّنة في هواء يتحرّك بسرعة معيّنة ، وكذلك علم مسبقاً بأسباب الظاهرة الثانية لتمكّن من التنبّؤ بوقوع الاقتران ولم يكن في تحقّق الاقتران أي مفاجأة.

وأمّا المعنى الأوّل ، فاستحالته واضحة للزوم اجتماع النقيضين ، ولم يسق

دليل (النظم) لبيان استحالتها، بل قيل اتّفق الإلـهيّون والمادّيّون عليها، ووجه الاستحالة هو: أنّ الشيء إذا كان ملازماً للوجود استحال عليه العدم؛ لأنّ هذا خلف فرضه ملازماً للوجود والوجود من ذاته، وإذا كان غير ملازم للوجود فلابدّ لكي يتّصف بالوجود من سبب يعطي ذاته الفاقدة للوجود وجوداً؛ إذ لو كان الوجود عين ذاته لكان ملازماً له، وهذا خلف فرض عدم اللزوم.

فإذا كان غير الملازم للوجود لا ينفكّ عن السبب، والسبب متقدّم على المسبّب، فلا يمكن أن تكون ذات الشيء سبب وجودها للزوم تقدّمها على ذاتها، وتقدّم ذات الشيء على ذاته تناقض واضح؛ لأنّ فرض أن المتقدّم هو الذات معناه أنّ المتأخّر معلولها المغاير لها لمغايرة العلّة للمعلول، وفرض المتأخّر هو الذات معناه أنّ المتأخّر غير المتقدّم، فيكون المتأخّر في آن واحد هو المتقدّم وليس هو، وهذا تناقض.

وأمّا المعنى الثاني فهو الذي اختلف فيه الإلـهيّون مع المادّيّين بالنسبة إلى العالم، فقال الإلـهيّ بأنّ العالم وما فيه من نظام لم يكن من علّة فاقدة للعلم والإرادة، وذهب المادّيّ إلى أنّه من فاعل فاقد لهما وهو المادّة الصمّاء.

فمدّعى الإلـهيّ أنّ اتقان الصنع دليل العلم والإرادة، ولم يقع كلّ ذلك صدفة بلا غاية، يقول الإمام الصادق عليه السلام في توحيد المفضّل: «يا مُفَضَّلُ، أَوَّلُ الْعِبَرِ وَالدَّلَالَةِ عَلَى الْبَارِي جَلَّ قُدْسُهُ تَهْيِئَةُ هَذَا الْعَالَمِ، وَتَأْلِيفُ أَجْزَائِهِ، وَنَظْمُها عَلىٰ مَا هِيَ عَلَيْهِ، فَإِنَّكَ إِذَا تَأَمَّلْتَ الْعَالَمَ بِفِكْرِكَ، وَخَبَرْتَهُ بِعَقْلِكَ، وَجَدْتَهُ كَالْبَيْتِ الْمَبْنِيِّ الْمُعَدِّ فِيهِ جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ عِبَادُهُ، فَالسَّمَاءُ مَرْفُوعَةٌ كَالسَّقْفِ، وَالْأَرْضُ مَمْدُودَةٌ كَالْبِسَاطِ، وَالنُّجُومُ مُضِيئَةٌ كَالْمَصَابِيحِ،

وَالْجَوَاهِرُ مَخْزُونَةٌ كَالذَّخَائِرِ ، وَكُلُّ شَيْءٍ فِيهَا لِشَأْنِهِ مُعَدٌّ ، وَالْإِنْسَانُ كَالْمَلِكِ ذَلِكَ الْبَيْتِ ، وَالْمُخَوَّلِ جَمِيعَ مَا فِيهِ ، وَضُرُوبُ النَّبَاتِ مُهَيَّأَةٌ لِمَآرِبِهِ ، وَصُنُوفُ الْحَيَوَانِ مَصْرُوفَةٌ فِي مَصَالِحِهِ وَمَنَافِعِهِ ، فَفِي هَذَا دَلَالَةٌ وَاضِحَةٌ عَلَىٰ أَنَّ الْعَالَمَ مَخْلُوقٌ بِتَقْدِيرٍ وَحِكْمَةٍ ، وَنِظَامٍ وَمُلَائَمَةٍ ، وَأَنَّ الْخَالِقَ لَهُ وَاحِدٌ ، وَهُوَ الَّذِي أَلَّفَهُ وَنَظَّمَهُ بَعْضاً إِلَىٰ بَعْضٍ ، جَلَّ قُدْسُهُ ، وَتَعَالَىٰ جَدُّهُ ، وَكَرُمَ وَجْهُهُ »(١).

توضيح دليل حساب الاحتمالات

ودليل (النظم) ـ كما أسلفت ـ يعتمد حساب الاحتمال الرياضيّ ، وهو في الحقيقة معتمد على الاستقراء وفق مصادرات المذهب الذاتيّ على حسب تعبير السيّد الشهيد الصدر ﵀ ، وقد تعرّضنا لبيان هذا المذهب إجمالاً ، وكيفيّة توظيفه في معرفة الله في بحث مستقلّ بعنوان : (المذهب الذاتيّ ومعرفة الله عزّ وجلّ).

وبيانه إجمالاً في نقاط :

النقطة الأُولى: هي أنّ هذا الكون يسير وفق نظام دقيق حيّر العلماء في الفلك والطبّ والكيمياء والفيزياء والرياضيّات ، ولعلّ مراجعة الموسوعات العلميّة العالميّة أو المختصرات التي بيّنت دهشة أكبر العقول البشريّة ككتاب (الله يتجلّى في عصر العلم) أو (خلق الإنسان بين الطبّ والقرآن) كافية لوقوف الإنسان على عجائب الكون في الحكمة والدقّة والإتقان ، وهنا نذكر شيئاً وهو ما ذكره الشهيد السعيد الصدر في موجز

---

(١) بحار الأنوار : ٣ : ٦١.

أُصول الدين[١]:

قال ﷺ: «تتلقّ الأرض من الشمس كمّيّةً من الحرارة تمدّها بالدفء الكافي لنشوء الحياة، وإشباع حاجة الكائن الحيّ إلى الحرارة، لا أكثر ولا أقلّ. وقد لوحظ علميّاً أنّ المسافة التي تفصل بين الأرض والشمس تتوافق توافقاً كاملاً مع كمّية الحرارة المطلوبة من أجل الحياة على هذه الأرض، فلو كانت ضعف ما عليها الآن لَما وجدت حرارة بالشكل الذي يتيح الحياة، ولو كانت نصف ما عليها الآن لتضاعفت الحرارة إلى الدرجة التي لا تطيقها حياة. ونلاحظ أنّ قشرة الأرض والمحيطات تحتجز ـ على شكل مركّبات ـ الجزء الأعظم من الأوكسجين، حتّى إنّه يكوّن ثمانيةً من عشرة من جميع المياه في العالم، وعلى الرغم من ذلك ومن شدّة تجاوب الأوكسجين من الناحية الكيمياويّة للاندماج على هذا النحو، فقد ظلّ جزء محدود منه طليقاً يساهم في تكوين الهواء، وهذا الجزء يحقّق شرطاً ضروريّاً من شروط الحياة؛ لأنّ الكائنات الحيّة من إنسان وحيوان بحاجة ضروريّة إلى أوكسجين لكي تتنفّس، ولو قُدّر له أن يُحتجز كلّه ضمن مركّبات لما أمكن للحياة أن توجد. وقد لوحظ أنّ نسبة ما هو طليق من هذا العنصر تتطابق تماماً مع حاجة الإنسان وتيسير حياته العمليّة، فالهواء يشتمل على ٢١٪ من الأوكسجين، ولو كان يشتمل على نسبة كبيرة لتعرّضت البيئة إلى حرائق شاملة باستمرار، ولو كان يشتمل على نسبة صغيرة لتعذّرت الحياة أو أصبحت صعبة، ولما توفّرت النار بالدرجة الكافية لتيسير مهمّاتها.

---

(١) الصفحة ١٤٨.

ونلاحظ ظاهرةً طبيعيّةً تتكرّر باستمرار ملايين المرّات على مرّ الزمن تنتج لحفاظ على قدر معيّن من الأوكسجين باستمرار، وهي أنّ الإنسان والحيوان عموماً حينما يتنفّس الهواء ويستنشق الأوكسجين يتلقّاه الدم ويوزّع في جميع أرجاء الجسم، ويباشر هذا الأوكسجين في حرق الطعام، وبهذا يتولّد ثاني أوكسيد الكربون الذي يتسلّل إلى الرئتين ثمّ يلفظه الإنسان، وبهذا ينتج الإنسان وغيره من الحيوانات هذا الغاز باستمرار، وهذا الغاز بنفسه شرط ضروريّ لحياة كلّ نبات، والنبات بدوره حين يستمدّ ثاني أوكسيد الكربون يفصل الأوكسجين منه ويلفظه ليعود نقيّاً صالحاً للاستنشاق من جديد.

وبهذا التبادل بين الحيوان والنبات أمكن الاحتفاظ بكمّية من الأوكسجين، ولولا ذلك لتعذّر هذا العنصر وتعذّرت الحياة على الإنسان نهائيّاً. إنّ هذا التبادل نتيجة آلاف من الظواهر الطبيعيّة التي تجمّعت حتّى أنتجت هذه الظاهرة التي تتوافق بصورة كاملة مع متطلّبات الحياة. ونلاحظ أنّ النتروجين بوصفه غازاً ثقيلاً أقرب إلى الجمود يقوم عند انضمامه إلى الأوكسجين في الهواء بتخفيفه بالصورة المطلوبة للاستفادة منه. ويلاحظ هنا أنّ كمّية الأوكسجين التي ظلّت طليقةً في الفضاء، وكمّيّة النتروجين التي ظلّت كذلك منسجمتان تماماً، بمعنى أنّ الكمّيّة الأُولى هي التي يمكن للكمّيّة الثانية أن تخفّفها، فلو زاد الأوكسجين أو قلّ النتروجين لما تمّت عمليّة التخفيف المطلوبة. ونلاحظ أنّ الهواء كمّيّة محدودة في الأرض قد لا يزيد على جزء من مليون من كتلة الكرة الأرضيّة، وهذه الكمّيّة بالضبط تتوافق مع تيسير الحياة للإنسان على الأرض، فلو زادت نسبة الهواء

على ذلك أو قلّت لتعذّرت الحياة أو تعسّرت ، فإنّ زيادتها تعني ازدياد ضغط الهواء على الإنسان الذي قد يصل إلى ما لا يُطاق ، وقلّتها تعني فسح المجال للشهب التي تتراءى في كلّ يوم لإهلاك من على الأرض واختراقها بسهولة. ونلاحظ أنّ قشرة الأرض التي كانت تمتصّ ثاني أوكسيد الكربون والأوكسجين محدّدة على نحو لا يتيح لها أن تمتصّ كلّ هذا الغاز ، ولو كانت أكثر سمكاً لامتصّته ، ولهلك النبات والحيوان والإنسان.

ونلاحظ أنّ القمر يبعد عن الأرض مسافةً محدّدةً ، وهي تتوافق تماماً مع تيسير الحياة العمليّة للإنسان على الأرض ، ولو كان يبعد عنّا مسافةً قصيرةً نسبياً لتضاعف المدّ الذي يحدثه وأصبح من القوّة على نحو يزيح الجبال من مواضعها.

ونلاحظ وجود غرائز كثيرة في الكائنات الحيّة المتنوّعة ، ولئن كانت الغريزة مفهوماً غيبيّاً لا يقبل الملاحظة والإحساس المباشر فما تعبّر عنه تلك الغرائز من سلوك ليس غيبيّاً ، بل يعتبر ظاهرةً قابلةً للملاحظة العلميّة تماماً. وهذا السلوك الغريزيّ ـ في آلاف الغرائز التي تعرّف عليها الإنسان في حياته الاعتياديّة أو في بحوثه العلميّة ـ يتوافق باستمرار مع تيسير الحياة وحمايتها ، وأنّه يبلغ أحياناً إلى درجة كبيرة من التعقيد والإتقان ، وحينما نقسّم ذلك السلوك إلى وحدات نجد أنّ كلّ وحدة قد وضعت في الموضع المنسجم تماماً مع مهمّة تيسير الحياة وحمايتها.

والتركيب الفسلجي للإنسان يمثّل ملايين من الظواهر الطبيعيّة والفسلجيّة ، وكلّ ظاهرة في تكوينها ودورها الفيسيولوجيّ وترابطها مع سائر الظواهر تتوافق باستمرار مع مهمّة تيسير الحياة وحمايتها.

فمثلاً: نأخذ مجموعة الظواهر التي ترابطت على نحو يتوافق تماماً مع مهمّة الإبصار وتيسير الإحساس بالأشياء بالصورة المفيدة. إنّ عدسة العين تلقي صورة على الشبكيّة التي تتكوّن من تسع طبقات، وتحتوي الطبقة الأخيرة منها على ملايين الأعواد والمخروطات، قد رتّبت جميعاً في تسلسل يتوافق مع أداء مهمّة الإبصار، من حيث علاقات بعضها بالبعض الآخر وعلاقاتها جميعاً بالعدسة، إذا استثنينا شيئاً واحداً وهو: أنّ الصورة تنعكس عليها مقلوبة، غير أنّه استثناء مؤقّت؛ فإنّ الإبصار لم يربط بهذه المرحلة لكي نحسّ بالأشياء وهي مقلوبة، بل أُعيد تنظيم الصورة في ملايين أُخرى من خويطات الأعصاب المؤدّية إلى المخّ حتّى أخذت وضعها الطبيعيّ، وعند ذلك فقط تتمّ عمليّة الإبصار، وتكون عندئذٍ متوافقةً بصورة كاملة مع تيسير الحياة.

حتّى الجمال والعطر والبهاء كظواهر طبيعيّة نجد أنّها تتواجد في المواطن التي يتوافق تواجدها فيها مع مهمّة تيسير الحياة، ويؤدّي دوراً في ذلك، فالأزهار التي ترك تلقيحها للحشرات لوحظ أنّها قد زوّدت بعناصر الجمال والجذب من اللون الزاهي والعطر المغري بنحو يتّفق مع جذب الحشرة إلى الزهرة وتيسير عمليّة التلقيح، بينما لا تتميّز الأزهار التي يحمل الهواء لقاحها عادةً بعناصر الإغراء.

وظاهرة الزوجيّة على العموم والتطابق الكامل بين التركيب الفسلجيّ للذكر والتركيب الفسلجيّ لأُنثاه في الإنسان وأقسام الحيوان والنبات على النحو الذي يضمن التفاعل واستمرار الحياة، مظهر كونيّ آخر للتوافق بين الطبيعة ومهمّة تيسير الحياة ﴿**وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللهَ لَغَفُورٌ**

رَّحِيمٌ ﴾[١]، لا يمكن أن تكون هذه الظواهر المحكمة والدقيقة والمترابطة بلا سبب؛ لأنّ هذا يوقعنا في الصدفة بالمعنى الأوّل المتقدّم، فلابدّ أن يكون لها ولإتقانها وإحكامها سبب ومنشأ، فما هو هذا السبب؟

في مقام الجواب: اختلف المادّيون والإلـهيّون، فقال المادّيون: كلّ ظاهرة من الظواهر المتوافقة مع مهمّة تيسير الحياة ناتجةً عن ضرورة عمياء في المادّة، بأن تكون المادّة بطبيعتها وبحكم تناقضاتها الداخليّة وفاعليّتها الذاتيّة هي السبب فيما يحدث لها من تلك الظواهر.

وذهب الإلـهيّون إلى أنّ السبب هو الله تعالى العلم الحكيم أقام هذا العالم وبإرادته وفق حكمة، والمقصود من الدليل الاستقرائيّ: تفضيل فرضيّة الصانع الحكيم على البديل المحتمل؛ لأنّ تلك لا تستبطن إلّا افتراضاً واحداً وهو افتراض الذات الحكيمة، بينما البديل يفترض ضرورات عمياء في المادّة بعدد الظواهر موضوعة البحث، فيكون احتمال البديل احتمالاً لعدد كبير من الوقائع والصدف، فيتضاءل حتّى يفنى[٢].

وقانون حساب الاحتمالات يساهم في تضعيف احتمال فرضيّة وجود ضرورات عمياء متعدّدة بعدد الظواهر المتقنة في الكون، ولكي يتّضح ذلك أضرب مثالاً وهو مثال الأعمى والآلة الكاتبة:

إذا جلس أعمى على آلة كاتبة فإنه يواجه ٢٤ حرفاً، وهذا يعني أنّ احتمال أن يضرب الحرف (أ) هو $\frac{١}{٢٤}$، وأمّا احتمال أن يضرب (أ) و(ب)

---

(١) النحل ١٦: ١٨.

(٢) موجز في أُصول الدين: ١٥٤ (بتصرّف).

على وجه التتابع فهو $\frac{١}{٢٤} \times \frac{١}{٢٤} = \frac{١}{٥٧٦}$، وأمّا احتمال أن يضرب جميع الحرف مترتّبة إلى (ي) فهو ضعيف جدّاً يعادل ضرب $\frac{١}{٢٤}$ في نفسه أربع وعشرين مرّة.

وأمّا احتمال أن يكتب معلّقة عنترة فهو ضعيف وفق حساب الاحتمال الرياضيّ إلى عدد يقطع الإنسان بعدم وقوعه.

إنّ احتمال صدور نظام العالم من تفاعلات وتناقضات المادّة العمياء أضعف بكثير من احتمال صدور قصيدة عنترة من ضرب الأعمى العشوائيّ على آلة الكتابة، بل إنّ صدور ذبابة واحدة بما فيها من عجيب الصنع وإتقان وانسجام القوانين الحاكمة أضعف من ذلك بكثير جدّاً، وهذا ما يجعل الإنسان يجزم ببطلان فرضيّة المادّيّين ويقطع بفرضيّة الإلهيّين، وبهذا يتّضح أنّ الغرابة فقط وفقط في القول بعدم وجود خالق عالم حكيم للكون.

دفع اعتراض على دليل النظم

وقد يقدّم اعتراض على هذا الدليل، وهو: أنّنا بعد قيامنا بحساب الاحتمال يوجد احتمال ـ ولو كان ضعيفاً ـ بأنّ تفاعلات المادّة العمياء الفاقدة لشهور وراء نشوء هذه الظواهر المحكمة ـ ويقوى هذا الاحتمال مع استمرار هذه التفاعلات ملايين السنين، وعليه هذا الدليل لا يفيد الجزم.

قال (دوكنز) في كتاب (وهم الإلـه):

Creationist 'logic' is always the same. Some natural phenomenon is too statistically improbable، too complex، too beautiful، too awe-inspiring to have come into existence by chance. Design is the only

alternative to chance that the authors can imagine. Therefore a designer must have done it. And science's answer to this faulty logic is also always the same. Design is not the only alternative to chance. design is not a real ،Natural selection is a better alternative. Indeed alternative at all because it raises an even bigger problem than it solves: who designed the designer? Chance and design both fail as because one of ،solutions to the problem of statistical improbability and the other one regresses to it. Natural ،them is the problem selection is a real solution. It is the only workable solution that has it is a ،ever been suggested. And it is not only a workable solution solution of stunning elegance and power.

What is it that makes natural selection succeed as a solution to where chance and design both fail at ،problem of improbability the the starting gate? The answer is that natural selection is a cumulative which breaks the problem of improbability up into small ،process but not ،pieces. Each of the small pieces is slightly improbable prohibitively so. When large numbers of these slightly improbable the end product of the accumulation ،events are stacked up in series improbable enough to be far beyond the ،is very improbable indeed reach of chance. It is these end products that form the subjects of the creationist's wearisomely recycled The creationist completely misses because he (women should for once not ،the point

argument. mind being excluded by the pronoun) insists on treating one-off event. He ،the genesis of statistical improbability as a single doesn't understand the power of accumulation.

وقد ظفرت بترجمتين لهذا الكلام:

الترجمة الأُولى: طلبتها من أحد الأخوة الكرام، فتفضّل بها (جعلها الله في ميزان حسناته)، وهي:

منطق أتباع فرضيّة الخلق هو دائماً نفسه! بعض الظواهر الطبيعيّة هي إحصائيّاً جدّاً غير محتملة، جدّاً معقدة وجدّاً جميلة وجدّاً مثيرة للرعب ـأيضاًـ بأن تتواجد عن طريق الصدفة. التخطيط أو التصميم هو البديل الوحيد للصدفة.

والعالم يجيب على هذا المنطق الخاطئ دائماً بنفس الأُسلوب، لابد من عمل أو إيجاد خيارات لحدوث الصدفة. التخطيط أو التصميم ليس البديل الوحيد للصدفة. الانتقاء الطبيعيّ هو البديل الأفضل في الواقع، التخطيط أو التصميم ليس بديلاً حقيقيّا على الإطلاق لأنّه يثير مشكلة أكبر ممّا يحلّ وهي مشكلة: من الذي صمّم المصمّم؟ الصدفة والتصميم كلاهما على حدّ سواء فشلا كحلول لمشكلة الإحصائيّات الغير محتملة؛ لأنّ واحداً منهم هو المشكلة، والآخر يرتدّ إليها أو تعود إليه المشكلة.

الانتقاء الطبيعي هو الحلّ الحقيقيّ. هذا هو الحلّ العمليّ الوحيد الذي تمّ اقتراحه، و ليس هو الحلّ العمليّ الوحيد بل هو حلّ الأناقة المذهلة وما نشاهده من تناسق ونظم.

ما الذي يجعل الانتقاء الطبيعيّ ينجح كحلّ للمشكلة، حيث كلّ من

الصدفة والتصميم قد فشلا من بداية البوابة ؟

الجواب هو أنّ الانتقاء الطبيعيّ هو عمليّة تراكميّة التي تكسر مشكلة عدم الاحتمال إلى أجزاء أو قطع صغيرة. كلّ من هذه القطع الصغيرة غير محتملة نوع ما ولكن لا مانع من ذلك. عندما تتكدّس أعداد كبيرة من هذه الأحداث الغير محتملة على شكل سلسلة، النتيجة النهائيّة من هذا التراكم هو معقوليّة غير المحتمل جدّاً.

الترجمة الثانية: منطق المؤمنين بنظريّة الخلق لا يتغيّر. بعض الظواهر الطبيعيّة إحصائيّاً غير (محتملة)، معقّدة جدّاً، جميلة جدّاً. من المستحيل أنّها أتت للوجود عن طريق الصدفة. التصميم هو البديل الوحيد الذي يمكننا تصوّره للصدفة. إذن لا بدّ من وجود مصمّم وخالق قد أوجد هذه الكائنات.... للردّ على مشكلة أنّ التطوّر لكائن معقد غير ممكن إحصائيّاً هو أنّ الانتخاب الطبيعيّ هو عمليّة تراكميّة. والتي تفكّك مشكلة عدم الإمكان الرياضيّ إلى قطع صغيرة، كلّ قطعة تكون ممكنة بوحدها. عندما تتراكم هذه القطع الصغيرة الممكنة الوقوع على شكل سلسلة، المنتج النهائيّ يكون ممكناً بكلّ تأكيد، يكون ممكناً كفاية ليكون بعيد كلّ البعد أن يكون الناتج النهائيّ وجد صدفة. انّه هذا المنتج النهائيّ الذي ينظر إليه متّبع نظريّة الخلق وتُوقِعه في الاستدلال الدائريّ، فيتوهّم أنّ هذا التراكم جاء صدفة، وليس الأمر كذلك، إنّ متّبع نظريّة الخلق لا يدرك الفكرة على الإطلاق؛ لأنّه يصرّ على أن يتعامل مع الإمكانيّة الإحصائيّة على أنّها خطوة واحدة.

والذي يظهر لي أنّ كلامه إشكال على الاستدلال بالنظم، فبحسب

قواعد حساب الاحتمال الرياضيّ احتماليّة حصول هذا النظم المشاهد في عالم الأحياء والطبيعة والكونيّات لا يمكن أن يقع صدفة ، فلا بدّ من وجود فاعل حكيم مصمّم ، بل إنّ جزءاً من تعقيداته لا يحتمل أن يقع كذلك ، وهنا (دوكنز) يتدخّل ليقول : إنّ حساب الاحتمالات يستبعد فرضيّة الصدفة ، ونحن نوافق على ذلك ، غير أنّ استبعاد هذه الفرضيّة لا يعين فرضيّة المصمّم الحكيم ، لوجود فرضية أُخرى ، وهو يزعم أنّ هذه الفرضيّة الأُخرى أرجح ، وتلك الفرضيّة هي : قانون الانتخاب الطبيعيّ ، فقد افترض (دوكنز) أنّ حساب الاحتمالات يستبد فرضيّة تطوّر الطبيعة وفق قانون البقاء للأصلح فيما إذا أخذ زمن محدّد قصير ، ونظرنا إلى العالم كمتكوّن ضمن مرحلة واحدة لا مراحل متعدّدة تتراكم وتشكّل ما نشاهده اليوم من تناسق وإحكام ، وإذا أخذنا تمرحل العالم في زمن طويل يمتدّ إلى ملايين السنين بل مليارات السنين ، فإنّ ما هو مستبعد بحساب الاحتمال سوف يكون مقبولاً .

وأمّا وجه أرجحيّة هذه الفرضيّة ، فهو أنّ نظريّة المصمّم الحكيم مبتلاة بنفس السؤال عن مصدر هذا الكون ، فإذا كان مصدر الكون المصمّم ، فما هو مصدر هذا المصمّم نفسه ؟[1]

وفي الحقيقة لم يكن (دوكنز) أوّل من أدخل عنصر طول الزمن للتخلّص من مشكلة عدم معقوليّة فرضيّة الانتخاب الطبيعيّ في ميزان حساب الاحتمالات ، فبالي سبقه (توماس هالكسي) صاحب (مبرهنة القرود)

---

(١) سوف نقف عند هذا السؤال ، ونجيب عنه فلسفيّاً وفق نظر الإلهيّ في القسم الثالث من هذا الفصل .

المشهورة ، فقد ذكر أنّه لو أجلسنا مجموعة من قرود الشامبنزي على آلة طباعة ، وجعلناها تضرب عشوائيّاً ، فإن احتمال أن تكتب أعمال (ويليم شكسبير) في سنة واحد بعيد جدّاً ، ولكن كلّما ازدادت المدّة كلّما قوي احتمال صدور الأعمال منها !

وهذا الطرح في إغفال لجملة من الأُمور :

الأمر الأوّل : أصل حدوث المادّة ، فإنّ خواص المادّة المتغيّرة والتي أثبت علماء الطبيعة رجوعها إلى الطاقة دليل الحدوث فلسفيّاً ، وقد ذكروا لحدوث المادّة عمراً افتراضيّاً .

الأمر الثاني : عدم وفاء عمر الكون بحساب الاحتمال لتخريج هذا الإتقان ، فلو سلّمنا أنّ بإمكان قرود (هالكسي) كتابة أعمال (شكسبير) بعد مدّة طويلة من الزمن بحساب الاحتمال ، فهل عمر الكون كافياً لقبول تحقّق ما فيه من إتقان !

وإنّ عمر المجموعة الشمسيّة لا يستوعب هذه القيم الاحتماليّة ، فإنّه يقدر بحوالي ٤,٦ مليار سنة فقط ، والبعض ذكر أنّ عمر الكون لا يتجاوز ١٧ مليار سنة ... ولو افترضنا أنّ هذا العمر الضئيل ـ بل المعدوم مقارنة بما نتكلّم عنه من احتمالات ـ يكفي غريمتنا ـ نظريّة الانتخاب ـ لإنشاء خليّة أوّليّة ،فإنّه لا يكفي على الإطلاق لظهور البدائيّات والنباتات والحيوانات والإنسان والفضاء الرحيب ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ﴾[١].

---

(١) آل عمران ٣: ١٩٠.

لقد قام المجلس القوميّ البريطانيّ بتجريب فرضيّة (هلكسي) في حاسوب دقيق جدّاً يقوم بعشرات المليارات من العمليّات في الثانية الواحدة، وبعد شهر كامل لم يجدوا في مطبوعات القرود الفرضيّة حرف (ـ *A* ـ) قبله وبعده مسافة، فكم مليارات المليارات المليارات من السنين نحتاج لكتابة أعمال (شكسبير) فضلاً عن إيجاد الكون إتقان نفسه!

إنّ البعض ـ ولعوامل نفسه خارج إطار المعرفة ـ يفترض أنّ ذلك محتملاً فلا مانع من قبوله، إلّا أنّ هذا انتحار فكريّ، وإهمال لمقتضيات العقل السويّ، ولا يقدم العاقل غير المريض على ذلك.

إنّ ملاحظة نتيجة حساب الاحتمال في جميع ظواهر هذا الكون مع عمر العالم الفتي، تفيد ضعف احتمال فرضيّة المادّيّين بنحو لا يعتدّ الإنسان بها ولا يركن إليها ،ونتيجة عمر العالم الفتي جاءت خلال التحليل الدقيق لأقدم نجوم المجرّة وقياس عمرها وهو النجم الذي يعرف باسم (*CS 001-31082*).

وسبب تصوّر المعترض تقوّي احتمال فرضيّة المادّيّين مع ملاحظة عمر العالم جهله بدقائق الكون وقياسه الكون على القصيدة! والحال أنّ هذا القياس غير تامّ في مجرّتنا فضلاً لما وراءه من المجرّات.

أنّ جملة من الملحدين بعد أن صعقوا ببداية كوننا القريبة حاولوا التمسّك بنظريّة (الكون التذبذبيّ)، وقد قدّم (مارتن بوجوالد) بحثاً حول الارتداد الكبير (*big bounce*) ونتيجته هي: أنّ الزمن لم يبدأ عند الانفجار الكبير (*big bang*) لأنّه سبق هذا الانفجار مرحلتان متعاقبتان:

مرحلة انهار كون السابق على هذا الكون (*big crunch*) وقد تحقّقت بعد وصوله إلى (الكثافة القصوى).

مرحلة ارتداد كبير للكون المنهار (*big bounce*)، حيث أخذ بالانكماش إلى أن وجدت الجسيمات المكوّنة لبداية كوننا، فلمّا تشبّعت بالطاقة العالية حصل الانفجار (*big bang*).

وبعد هذه المرحلة استمرّ الكون بالتوسّع حتّى يومنا هذا تبعاً لقانون (لكلّ فعل ردّة فعل).

وقد غاب عن هؤلاء أنّ الحديث عن تقلّب حالات الكون بين الانكماش والطرد ليس فقط غير مناف لوجود (المصمّم الحكيم) الذي خلق طبيعة المادّة قابلة لهذا التذبذب، ومتشكّلة وفق هذه الهيئة المتقنة في تشكّلها حال الطرد، وإنّما هو مؤكّد على أنّ حالات التعاقب في نفسها حادثة مسبوقة بالغير، فإنّ الفيلسوف يرى أنّ كلّ حالة متعاقبة مسبوقة وحادثة فيكون حكم جميع الحالات هو الحدوث؛ لأنّ حكم الكلّ هو حكم الأفراد، وحيث كلّ حادث يحتاج إلى محدث، فلتذبذبات المادّة محدث خارج عنها.

هذا مضافاً إلى أنّ الجذب بعد التبعثر والانهيار يحتاج على فاعل، والمادّة في نفسها ليست إلّا طاقة متكثّفة، فمن أين جاء لها اقتضاء الجذب تارة والطرد أُخرى؟ وإذا كانت أجزاء الكون في نفسها تتجاذب، فهي تتجاذب بمقدار ما تحمل من شحنة الجذب، فمن أين اكتسبت قوّة تجعلها تتجاذب فوق طاقتها، ولأنّها فوق طاقتها وقع الانفجار العظيم؟

إنّ تصوير أزليّة المادّة بهذا النحو مبتلى بعدّة إشكالات فلسفيّة ترتبط بأنّ الأجزاء المكوّنة للكون وكيفيّة تشكّلها والقوّة الفاعلة فيها، وهي لا تعدو كونها فرضيّات غير مبرهنة، ولا تبرّر فلسفيّاً وعلميّاً ما نشاهده

من تصميمات محكمة كما تبرّر حقيقة (المصمم الحكيم)، وأخيراً هي لا تنافي حدوث الإتقان وفق زمن قصير، فإنّ مسبوقيّة الإتقان الموجود في عالمنا بعالم آخر لا ينافي محدوديّة الإتقان وقصر مدّته بنحو يجعل قانون الانتخاب الطبيعيّ غير واف بتخريج ما فيه من نظم وفق حساب الاحتمال.

الأمر الثالث: هو أنّ (دوكنز) لم يكن متسلّطاً على مباحث الفلسفة بالنحو الكافي ليدرك الفرق بين المصمّم الحكيم والمادّة، ولهذا استبعد فرضيّة المصمّم الحكيم تحت ذريعة أنّه كالمادّة يحتاج إلى علّة، فلا ينقطع السؤال عن الكون.

الأمر الرابع: إنّ حساب الاحتمال لا نواجهه في أصل حدوث النظام المتقن فحسب، وإنّما نواجه في استمراره ـ أيضاً ـ إذ بقاء الاستنساخ المثليّ ولآلاف السنين وفي جميع الأحياء، أو كون هذا الاستنساخ على نحو الترقّي والتطوّر واستمراره على ذلك آلاف السنين يواجه سؤالاً عن السبب، وفي مقام الجواب أمامنا فرضيّتان:

فرضيّة المادّيّين: وهي أنّ الصدفة اقتضت في هذه المدّة بقاء جميع القوانين الحاكمة على الظواهر على حالها أو سيرها بالنحو التكامليّ، وهذا يفترض تكرّر الصدفة في كلّ آن مليارات المرّات.

فرضيّة الإلـهيّين: وهي أنّ المدبّر العالم شاء أن يستمرّ الكون على هذا المنوال، وحساب الاحتمال يضعّف الفرضيّة الأُولى، ويقوّي الثانية إلى حدّ الجزم.

ولنا ـ إن شاء الله ـ عودة إلى ما ذكرناه نستعرض فيها جهات ذات بسط وإضافة ترتبط بعناصر مناقشة هذه الشبهة.

المورد الخامس: نظريّة الأكوان المتعدّدة.

فإنّها غير معقولة لأنّه إن لم يكن بين هذه الأكوان فاصل، فهي كون واحد، فلماذا يحكم بالتعدّد؟ والقول بأنّ الفاصل هو العدم واضح الفساد؛ لأنّ العدم لا شيئيّة له، ولا يدرك بالحسّ بناء على المنهج الحسّيّ، فكيف تعرّف هؤلاء عليه!

والقول بأنّ الفاصل وجود يجعلها كوناً واحداً لا تخلّل بين مكوّناته؛ لأنّ هذا الفاصل سوف يدرج ضمن كونها، ولا معنى لإخراجه وجعله مائزاً بين الأكون.

والتراكب المستكشف من خلال تجربة الشقّ والشقّ المزدوج أو التشابك الكموميّ يرفض العقل رفضاً باتّاً تفسيرها على أساس يتنافى مع مبدأ استحالة النقيضين أو استحالة وجود معلول بلا علّة، وغير ذلك من الأحكام العقليّة السابقة على التجربة ـ كما بيّنّا ذلك مفصّلاً ـ ولو لم يدرك العقل لها تفسيراً مادّيّاً يتناسب مع الأحكام العقليّة الضروريّة، فهذا لا يسوّغ له الانتحار وقتل عقلانيّته ورفض بديهيّاته وضروريّاته؛ إذ يسعه أن يفسّر ذلك على أساس قوى الغيب وعلل ما وراء الطبيعة، وهي إبداعيّة دفعيّة في فعلها.

وبهذا يتّضح عدم الدليل على نظريّة تعدّد الأكوان فإنّ دليلهم ـ كما يظهر لي ـ تعدّد الأماكن والمسارات في تجربة الشقّ والشقّ المزدوج، وقد عرفت إمكانيّة تخريجها بفعل المختار، وهو ما لا يوجب رفع اليد عن بديهيّات العقل، ولا تتمكّن التجربة من معرفة تعدّد الأكوان التي خلقها الفاعل المختار، إلّا برصد الكون من الخارج، ولا أعتقد أنّ ستيفن هوكنغ

وليوناردو ملودينو قاما بهذه التجربة !

المورد السادس: دعوى أنّ القوانين المشكـلة لنـظريّة (M) هـي عـلّة الكون.

وقد سبق كتاب (التصميم العظيم) في ذلك جمـلة مـن العـلماء الغـربيّين منهم بيير لابلاس في كتابه (الميكانيكا السماويّة)، حـيث حـاول تـفسير دوران الكوكب بصورة منتظمة، تفسيراً طبيعيّاً زاعماً أنّ ذلك يؤكّد عـدم الحاجة للتدخّل الإلـهي.

وكان نيوتن يخالف هذا الطرح، ونقلنا سابقاً عنه كلامه المشهور: «تفسّر الجاذبيّة حركة الكواكب، ولكنّها لا تفسّر من الذي يجعلها تتحرّك. فـالله يحكم كلّ شيء، ويعرف كلّ شيء، وما يمكن أن يكون».

إنّ القانون ـ كما تقدّم ويأتي مفصّلاً في الفصل الرابع ـ لا يمكن أن يكون بديلاً عن فكرة وجود إلـه خالق للكون وذلك لأمرين:

الأمر الأوّل: هو أنّ القانون تفسير لما يجري، وتسجيل للعلاقات المتبادلة بين أجزاء المادّة، وليس هو الموجد للأجزاء والمحقّق لها والمحدث للظاهرة، ولعلّ هذا هو المراد من قول نيوتن: «ولكنّها لا تـفسّر مـن الذي يجـعلها تتحرّك».

الأمر الثاني: هو أنّ نفس القانون يحتاج في تفسيره إلى تـعليل، فـلماذا الحرارة سبب لتمدّد الحديد والبرودة سبب لانكماشه؟ ولماذا الأرض تجذب ما عليها والكتلة تتأثّر بالسرعة؟

أنّ هذه الأسئلة تحتاج إلى بيان العلّة والسـبب، ولا يمكـن القـول بأنّ السبب نفس القوانين لاستحالة سببيّة الشيء لنفسه.

القسم الثالث

من خَلَق الله تعالى ؟

يتكرّر هذا السؤال كثيراً في الأوساط المؤمنة بوجود إلـه خالق للكون ، خصوصاً في ظلّ الشبهات التي يثيرها الملاحدة ، وينطلق السؤال من خلفيّة أنّ كلّ موجود يحتاج إلى موجد ، وحيث أنّ إلـه الكون الذي يعتقد الإلـٰهيّ بوجوده موجود ، فهو كغيره من الموجودات يحتاج إلى موجد ، فمن الذي أوجده ؟

وقد استبشر التيّار الملحد كثيراً بهذا السؤال ، وطار به فرحاً ؛ لأنّه يعتقد أنّ هذا السؤال هو الضربة القاضية التي سوف تجهز على التيّار الإلـٰهيّ ، ويفتح المجال لتبنّي نظريّات تتحدّث عن أصل نشوء الكون كـنظريّة (M) ـ محل البحث ـ وفعلاً كان لهذا التيّار ما أراد ، ولكن في حدود ضيّقة جدّاً ، وهي حدود الجهل وعدم الإحاطة الدقيقة بالقواعد العقليّة القطعيّة المتحكّمة في نتيجة هذه المسألة ، فقد تأثّر سلباً بهذا السؤال بعض السذّج والبسطاء ، وكان ذلك التأثّر سبباً لتولّد الشك في قلوبهم حول وجود الإلـه ، ثمّ تطوّر الشكّ في بعضهم إلى إنكار الإلـه ، وهو ما يسمّى بالإلحاد الموجب.

وفي هذا القسم من هذا الفصل سوف نحاول الإجابة على هذا السـؤال بالكشف عن الخطأ المنهجيّ والفلسفيّ الذي انـطلق مـنه المـنتج الأوّل له ،

وغفل عنه كلّ من تأثّر به ، وانساق وراء الشكّ ثمّ الجحود ، وفي البداية أُشير إلى أنّ السؤال: (من خلق الله ؟) ينطلق من المقدّمة القائلة (كلّ موجود يحتاج إلى موجد) ، وحيث أنّ الله تعالى موجود ، وكلّ موجود يحتاج إلى موجد ، فمن الذي أوجده ؟

وعليه إذا أردنا أن نعرف هل السؤال صحيح في نفسه وله وجه ، فلابدّ وأن نقيم المقدّمة التي انطلق منها السائل وهي (كلّ موجود يحتاج إلى موجد) ، فهل هذه المقدّمة صحيحة أم لا ؟

إنّ هذه المقدّمة تتحدّث عن سبب علّة الحاجة إلى العلّة ، وتفترض أنّ الوجود هو السبب ، فكون الحقيقة ذات وجود وتتّصف بالتحقّق هو سبب أنّها محتاجة إلى العلّة ، وهذا ما رفضه الفلاسفة المتعمّقون بشدّة ، وأقاموا على ذلك أدلّة مختلفة منها:

١ ـ إنّ اعتبار الوجود ملاكاً وسرّاً للاحتياج المعلول إلى العلّة يلزم منه ارتفاع الاحتياج عند ارتفاع الوجود ، وهذا اللازم باطل؛ لأنّنا ندرك بالضرورة احتياج المعلول إلى العلّة في وجوده وعدمه. ويمكن أن نقرّب ذلك بترجّح إحدى كفّتي الميزان على الأُخرى ، فإنّ أصل الترجّح لا يمكن أن يتحقّق إلّا بعلّة وسبب ، وهو الثقل الذي يوضع فيها ، كما أنّ بقاء الترجّح يحتاج إلى علّة ، وهي بقاء الثقل في الكفّة ، وكما أنّ الترجّح يحتاج إلى علّة وهي وجود الثقل ، كذلك عدم الترجّح وبقاء كفّتي الميزان متساويتين يحتاج إلى علّة ، وهو عدم وجود الثقل.

٢ ـ إنّ وجود المعلول متأخّر رتبةً عن إيجاده ، يقال: أوجد فوجد ، والإيجاد متأخّر عن الارتباط بالعلّة؛ إذ ما لم يرتبط المعلول بعلّته لا يتحقّق

إيجاده ، والارتباط بالعلّة متأخّر رتبةً عن سرّ الارتباط وسببه (سبب الاحتياج إلى العلّة المصحّح لإيجاد العلّة) ، وعلى هذا فالوجود متأخّر عن سرّ الارتباط ، فإذا كان سرّ الارتباط هو الوجود لزم تأخّر الوجود رتبةً عن نفسه بمراحل ، وهو محال.

وبهذا يتّضح أنّ المقدّمة التي انطلق منها السائل غير صحيحة في نفسها ، وعليه لا يمكن أن يقال: (لأنّ الله موجود فهو بحاجة إلى علّة ، فما هي علّته ؟)؛ لأنّ الوجود ليس سبب الحاجة إلى العلّة ، فالسؤال في نفسه غير صحيح علميّاً لأنّه مبنيّ على افتراض فاسد.

قال الشهيد الصدر ﷺ : «هي النظريّة القائلة : إنّ الوجود يحتاج إلى علّة لأجل وجوده ، وهذه الحاجة ذاتيّة للوجود ، فلا يمكن أن نتصوّر وجوداً متحرّراً من هذه الحاجة ؛ لأنّ سبب الافتقار إلى العلّة سرّ كَمُن في صميمه ، ويترتّب على ذلك أنّ كلّ وجود معلول. وقد أخذ بهذه النظريّة بعض فلاسفة الماركسيّة مستندين في تبريرها علميّاً إلى التجارب التي دلّت في مختلف ميادين الكون على أنّ الوجود بشتّى ألوانه وأشكاله التي تكشف عنها التجربة لا يتجرّد عن سببه ولا يستغني عن العلّة. فالعلّيّة ناموس عامّ للوجود بحكم التجربة العلميّة ، وافتراض وجود من غير علّة مناقض لهذا الناموس ، ولأجل ذلك كان ضرباً من الاعتقاد بالصدفة التي لا متّسع لها في نظام الكون العامّ. وقد حاولوا عن هذا الطريق أن يتّهموا الفلسفة الإلهيّة بأنّها تؤمن بالصدفة نظراً إلى اعتقادها بوجود مبدأ أوّل لم ينشأ من سبب ولم تتقدّمه علّة»[1].

---

(١) فلسفتنا: ٢٧٢.

ثمّ ناقش الشهيد ﷺ هذه النظريّة تارة من خلال تحديد المنهج الذي على ضوئه تتمّ معالجة مثل هذه المسائل الخارجة عن نطاق التجربة؛ وتارة من خلال بيان خروج الواجب تخصّصاً عن هذا البحث بناءً على الرأي الدقيق، الذي سوف أبيّنه إن شاء الله.

والفلاسفة والمتكلّمون بعد أن استبعدوا أن يكون علّة الحاجة إلى العلّة (الوجود) اختلفوا في مقام تحديد السبب الحقيقيّ الذي يجعل الموجود محتاجاً إلى علّة، فذكروا نظريّات أشهرها النظريّات التالية:

النظريّة الأُولى: ترى أنّ سرّ الاحتياج إلى العلّة (الحدوث)، فكون الموجود لم يكن ثمّ كان هو سبب احتياجه إلى العلّة، وذهب إلى هذه النظريّة جمع من المتكلّمين، وفي مقدّمتهم المعتزلة.

النظريّة الثانية: ترى أنّ سرّ الاحتياج إلى العلّة (الإمكان)، فلأنّ الموجود ممكن أي الوجود ليس ضروريّاً له، حقيقته لا يقتضي التحقّق والثبوت، وإنّما الثبوت من غيره، فهو محتاج إلى العلّة.

وقد نوقشت النظريّة الأُولى بعدّة مناقشات منها:

١ ـ الحدوث كون وجود الشيء بعد عدمه، فهو صفة لوجود الماهيّة المتحقّق، وَالماهيّة باعتبار تلبّسها بالوجود تكون ضروريّة من باب الضرورة بشرط المحمول، والضرورة مناط الغنى.

٢ ـ الحدوث صفة للوجود الخاصّ، فهو مسبوق بوجود المعلول لتقدّم الموصوف على الصفة، ووجود المعلول مسبوق بإيجاد العلّة، وإيجاد العلّة مسبوق بوجوب المعلول، ووجوب المعلول مسبوق بإيجاب العلّة، وإيجاب العلّة مسبوق بحاجة المعلول، وحاجة المعلول مسبوقة بإمكانه؛ إذ لو لم يكن

ممكناً لكان ضروريّ الوجود أو العدم ، والضرورة مناط الغنى .

وللفلاسفة عبارة مشهورة وتعدّ عندهم آية من الآيات الفلسفيّة ، وهي : (الماهيّة تقرّرت فأمكنت ، فاحتاجت فأوجبت ، فوجبت فأوجدت ، فوجدت فحدثت . فلو كان الحدوث ملاك الاحتياج إلى الجعل لكان متقدّماً على نفسه بمراتب ، وهذا محال) .

وقد كان الحكماء قبل الفيلسوف الإسلاميّ الملّا صدرا رحمه الله يعتقدون بأنّ ملاك الاحتياج إلى العلّة (الإمكان الذاتيّ) ، بمعنى أنّ ماهيّة الممكن لمّا كانت في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم احتاجت في رجحان أيٍّ منهما إلى مرجّح ، وهذا المعنى ـ كما هو واضح ـ يلائم القول بـ (أصالة الماهيّة) .

ولكن وبعد أن أثبت الملّا رحمه الله أصالة الوجود كان من المناسب البحث عن ملاك الاحتياج في نفس وجود المعلول ، وكانت النتيجة باهرة حيث ذكر رحمه الله أنّ ملاك الاحتياج إلى العلّة (الإمكان الوجوديّ) الذي يعني أنّ وجود المعلول عين الربط والتعلّق بوجود العلّة .

قال رحمه الله : «فالحاصل أن لا شكّ في احتياج المحدّث إلى السبب ، وذلك الاحتياج إمّا لإمكانه أو لحدوثه بوجه ، لأنّا لو قدّرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجباً قديماً ، وهذا الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب ، فإذا ثبت أنّ هذه الحاجة إمّا للإمكان أو للحدوث ، وقد بطل أحدهما وهو الحدوث ، بقي الآخر وهو كون الامكان محوجاً لا غير . أقول : والحقّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك ، بل منشأها كون الشي تعلّقيّاً متقوّماً بغيره مرتبطاً إليه»[1] .

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة : ٣ : ٢٥٣ .

فإذا ثبت أنّ سبب الحاجة إلى العلّة ليس الوجود وإنّما الحدوث، أو الإمكان الماهويّ، أو الوجوديّ، وهو يعني كون الموجود فقيراً محتاجاً إلى غيره، فنفس أدلّة وجود واجب قديم أزليّ سرمديّ غنيّ مطلق مستقلّ تنفي وجود علّة وسبب لذلك الموجود الواجب؛ لأنّها تنفي عنه الحدوث والإمكان والفقر.

وبعبارة أُخرى: لأنّها تنفي عنه علّة الحاجة إلى العلّة، وبالتالي لا معنى للسؤال عن وجود علّة وسبب لوجوده؛ لأنّ مناط وجود العلّة منتفٍ فيه.

الفصل الثالث

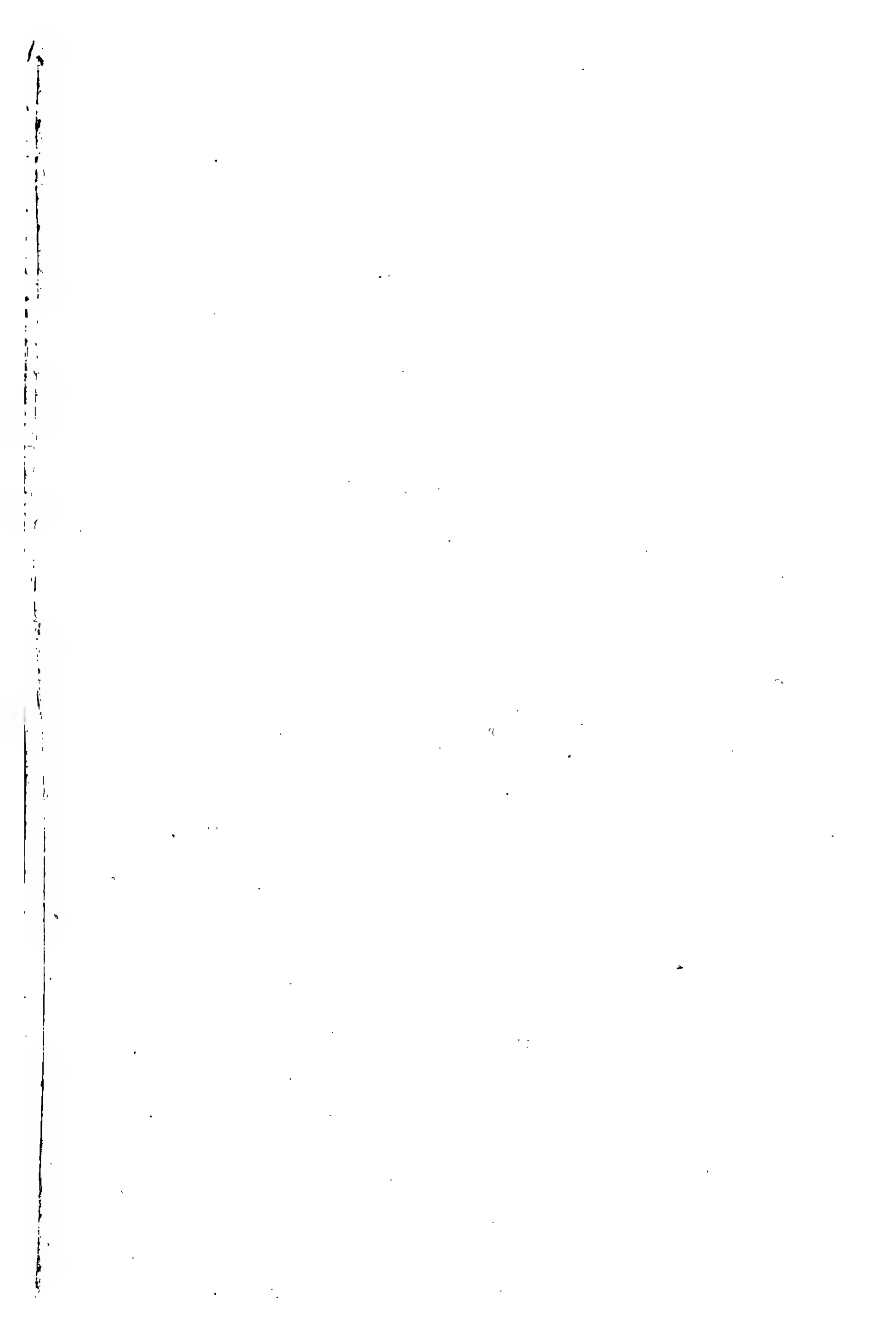
مناقشة الإلحـــاد

في منطلقاته التطوّريّة

القسم الأوّل: في عرض نظريّة التطوّر

القسم الثاني: في مؤيّدات النظريّة

القسم الثالث: مناقشة توظيف الملاحدة لنظريّة التطوّر



هناك خلاف كبير حول فرضية التطوّر، ففي الوقت التي يصوّرها أتباعها حقيقة تحطّ من مقام المشكك فيها علميّاً، ينكرها البعض الآخر أو يراها فرضيّة غير مبرهنة. إنّ من المفارقة الكبيرة أن يعتقد أنصار نظريّة التطوّر بأنّ هذه العلوم المكتشفة أو المعمّقة بعد (داروين) ساهمت مساهمة كبيرة في تدعيم النظريّة، وفي المقابل يذهب خصومها إلى أنّ الجهل بهذه العلوم وبدائيّة وسائل داروين وراء اعتقاده بها، ولو أنّه أحاط بالمعطيات الحديثة للعلوم التالية: (الوراثة، الجينات، الأجنّة، الفيزياء الحيويّة، الكيمياء الحيويّة، الاحتمال الرياضيّ) لما تبنّى نظريّته في التطوّر.

لقد كان الدكتور (فرنسس) معتقداً بنظريّة التطوّر، وهو فيزيائيّ وعالم كيمياء حيويّة بريطاني مشهور، توفّي في ٢٨ يوليو ٢٠٠٤م، وإليه الفضل يعود في اكتشاف (*DNA*) وقد حصل على جائزة نوبل في الطبّ لعام ١٩٦٢م مشاركة مع جيمس واتسون وموريس ويلكنز لأبحاثهم المتعلّقة بالتركيب البيولوجيّ للحمض النوويّ الريبوزيّ منقوص الأوكسجين في الكائنات الحيّة.

هذا الباحث التطوّريّ الكبير ترك نظريّة التطوّر بعد تعمّقه واكتشافاته في الحمض النوويّ وذهب إلى استحالة وجود الحمض النوويّ صدفة، وذكر أنّ التعمّق في العلم يدعم نظريّة الخلق الإبداعيّ للأنواع.

لقد أثّرت نظريّة داروين تأثيراً واسعاً على العلماء والباحثين ، ومطالعة الإحصائيّات التي ذكرها (*Coyne*) في كتابه (لماذا التطوّر حقيقة ؟) توقّف على مدى قناعة المتابعين لهذه النظريّة ، فقد ذكر أنّ نظريّة داروين في (أنّ كلّ أشكال الحياة منتج للتطوّر) ، أعظم فكرة جاءت على ذهن أي امرئ ، والأدلّة الوافرة التي حشدت لصالحها أقنعت أغلب العلماء والكثير من القرّاء المثقّفين أنّ الحياة في الحقيقة قد تغيّرت عبر الزمن ، ولا يخفى ما في هذا الكلام من مبالغة ، وهو أحد الأساليب الدعائيّة كما هو واضح.

وقد كان التأثّر بكتب أصل الأنواع ضعفاً في سنوات التي تعقّبت نشره ، فقد نشر كتاب (أصل الأنواع) في عام ١٨٥٩م ، فلو كانت هناك سنون شكّ في صحّة نظريّة التطوّر ـ كما يدّعي أتباعها ـ فهي هذه السنين الأُولى ، حيث لم تكن أدلّة رصد التطوّر واضحة ، والوسائل التي تعمل بها ـ الجينات ـ كانت لا تزال مجهولة.

ولكن في العقود الأُولى من القرن العشرين استمرّت الأدلّة على كلٍّ من التطوّر والانتخاب الطبيعيّ في الارتقاء ، ساحقة المعارضة العلميّة للتطوّر. واكتشف علماء الأحياء الكثير من الظواهر التي لم يكن دارون ليتخيّلها. ككيفيّة تمييز العلاقات التطوّريّة بين الكائنات من تسلسلات الحمض النوويّ منزوع الأوكسجين (*DNA*) ، وهذا ما رسّخ النظريّة عند العلماء ، فاليوم التطوّر راسخ بقوّة كحقيقة علميّة ـ كما يدّعى التطوّريون ـ يقول (*Coyne*): «الأُمور مختلفة خارج الدوائر العلميّة ، إذ عامل الدين والغرور ورفض الاشتراك مع الحيوان في أصل يحول بين المعارضين وبين قبول النظريّة ، إنّ الكثير من الناس لا يقبل ما تقدّمه النظريّة من أنّنا لسنا فقط

مرتبطين بكلّ الكائنات، بل نحن -مثلهم أيضاً- منتج القوى التطوّريّة العمياء وغير الشخصيّة، وهذا لا يسرّ تماماً الكثير من الناس الذين يعتقدون أنّنا جئنا إلى الوجود بطريقة مختلفة عن الأنواع الأُخرى من الكائنات، كالغاية المميّزة لهدف إلهيّ. هذا مضافاً إلى أنّ البعض اعتقد أنّ التطوّر يزيل الأخلاق، وطرح السؤال التالي: فإذا كنّا حيوانات، فلماذا لا نتصرّف كالحيوانات! ولماذا نتعامل بالأخلاق ولا تحكمنا شريعة الغاب! ونحن لسنا إلّا قروداً ذوي أدمغة كبيرة؟

العامل الدينيّ وما يقدّمه الأديان عن بدء الخلقة هو العامل الأشدّ قوّة في معارضة حقيقة التطوّر في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وتركيا. حيث تتغلغل المعتقدات الأُصوليّة. تظهر الإحصائيّات بشدّة مدى المقاومة التي يقوم بها الأمريكيّون لقبول الحقيقة العلميّة البسيطة للتطوّر. رغم الأدلّة العلميّة غير القابلة للدحض أو الجدل لحقيقة التطوّر، فسنة تلو سنة تظهر الاستبيانات أنّ الأمريكيّين متشكّكون على نحو مؤسف في هذا الفرع الوحيد من علم الأحياء. في عام ٢٠٠٦م -على سبيل المثال- طُلِب من الراشدين في ٣٢ ولاية أن يجيبوا على صحّة الجملة التالية: (الكائنات البشريّة تطوّرت من نوع أبكر من الحيوانات). وكانت نسبة ٤٠٪ فقط من الأمريكيّين -أي أربعة من كلّ عشرة أشخاص- حكموا على الجملة بأنّها صحيحة، ونسبة الأشخاص الذين قالوا أنّها خطأ هي ٣٩٪، ونسبة غير المتأكّدين ٢١٪، وحوالي ثلثي الأمريكيّين يشعرون أنّ التطوّر إذا دُرِّس في الحصص العلميّة، فيجب ان يُدرَّس الخلق كذلك. فقط ١٢٪ -واحد من كلّ ثمانية أشخاص- يعتقدون أنّ التطوّر يجب أن يُدرّس

دون إشارة لبديل خلقيّ، والملفت في أمريكا أنّ واحداً من كلّ ثمانية مدرّسي أحياء تقريباً في المدارس العليا يسمحون بتقديم الخلقيّة أو التصميم الذكيّ كبديل علميّ صحيح للتطوّر. وربّما هذا ليس مذهلاً إن علمنا أنّ واحداً من كلّ ستّة مدرّسين يعتقدون أنّ الله خلق البشر بشكلهم الحالي تقريباً منذ عشرة آلاف سنة فقط!

وفي تركيا ٢٥٪ يقبلون، ٧٥٪ يرفضون. وأمّا في أوربا فأكثر من ٨٠٪ في فرنسا والدول الإسكندنافيّة وإيسلاند يرون التطوّر كحقيقة. في اليابان ٧٨٪ من الناس يوافقون أنّ البشر قد تطوّروا. إنّ نظريّة التطوّر تنتشر الآن في بلدان أُخرى تشمل جرمانيا والمملكة البريطانيّة المتّحدة، في المملكة المتّحدة في عام ٢٠٠٦م سأل استفتاء عملته قناة (*BBC*) ألفي شخص أن يصفوا آراءهم في كيفيّة تكوّن الحياة وتطوّرها. فقبل ٤٨٪ الرؤية التطوّريّة، اختار ٣٩٪ إمّا الخلقيّة أو التصميم الذكيّ، و١٣٪ لم يعرفوا»[١].

وقد ذكر أنّ الجمعيّة الأمريكيّة لتقدّم العلوم (*American Association for the Advancement of Science*) وتعرف اختصاراً بـ(*AAAS*) تضمّ أكثر من ١٢٧٠٠ عالم في مختلف التخصّصات العلميّة، وهي من أهمّ المنظّمات العلميّة في العالم، لها نشرة في ٢٠٠٦م جاء فيها: «لا يوجد في الأوساط العلميّة خلاف يعتدّ به حول تطوّر الكائنات الحيّة، ونظريّة التطوّر من أقوى حقائق علم البيولوجيا».

طبعاً الخلاف حول النظريّة كبير جدّاً، وتبادل الاتّهامات حول دواعي

---

(١) كتاب لماذا النشوء والتطوّر حقيقة؟ (بتصرّف).

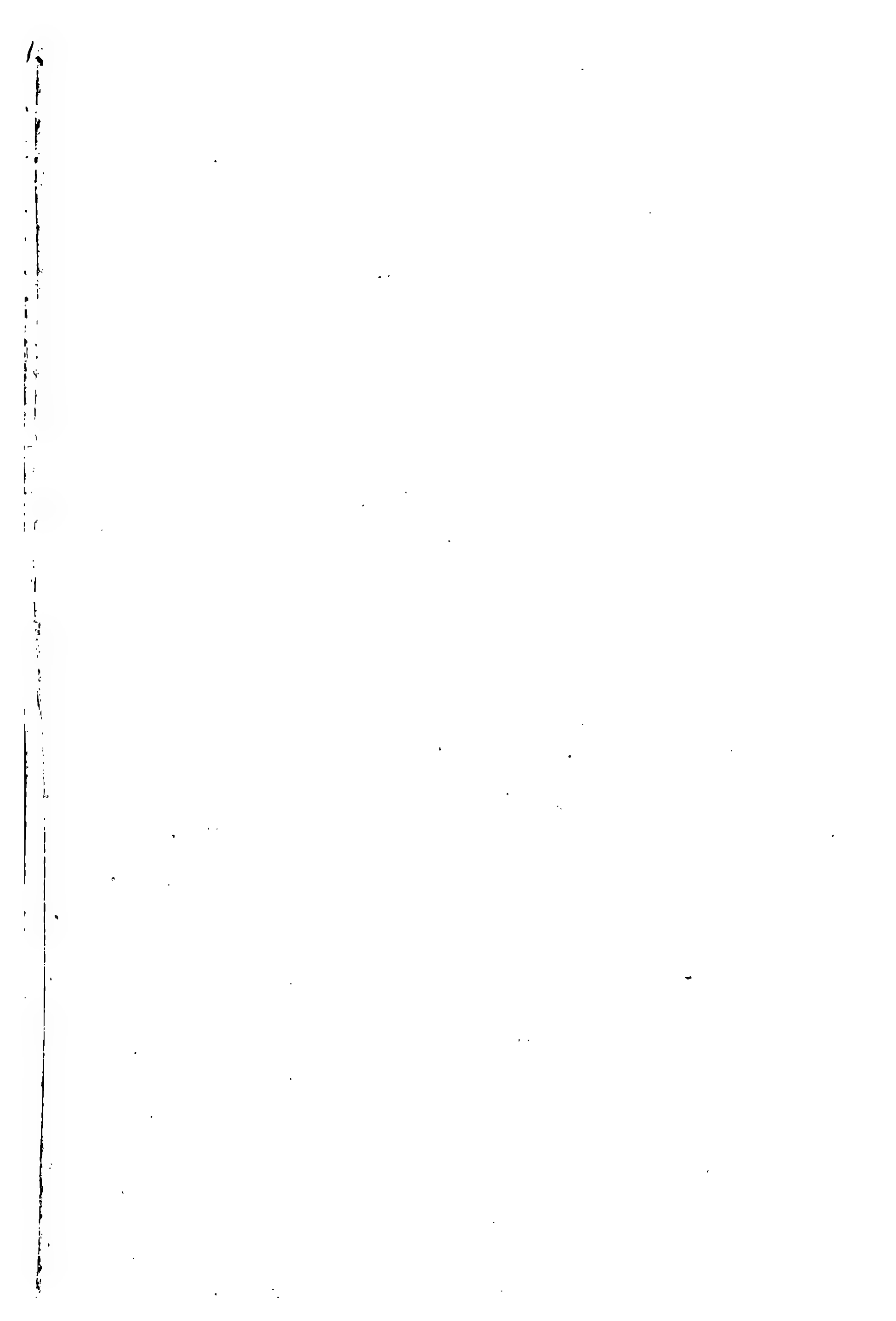
القبول والإنكار مستمرّ إلى يومنا هذا، ولا يعنينا الخوض في هذا الجانب، فما ذكرته سابقاً حول تباين وجهات النظر يعكس جدّيّة هذه المسألة، والمهمّ فيها هو تناول الجانب الفلسفيّ لطرح السؤال التالي: هل نظريّة التطوّر -على تقدير التسليم بها، ووجود دليل علمي على شمولها لجميع الأنواع- تتنافى مع الاعتقاد بوجود الإله، أو تطيح ببعض أدلّة وبراهين وجوده كما يصوّر الملحدون اليوم أو لا، أو تتنافى مع إخبار الدين الحقّ حول نشأة الإنسان وكيفيّة خلقه؟

ومعرفة جواب هذا السؤال يتطلّب منّا الخوض في بيان حقيقة نظريّة التطوّر أوّلاً، ثمّ استعراض أهم مؤيّداتها ثانياً، من هنا سوف يكون كلامنا في أقسام:

القسم الأوّل: في عرض نظريّة التطوّر.

القسم الثاني: في مؤيّدات النظريّة.

القسم الثالث: مناقشة توظيف الملاحدة لنظريّة التطوّر.



القسم الأوّل

في عرض نظريّة التطوّر

وسوف نعرض هذه النظريّة بأُسلوب واضح مبسّط ضمن نقاط :

النقطة الأُولى: تعتمد نظريّة التطوّر على أمرين أساسيّين :

الأمـر الأوّل: التوالد الذاتيّ، أو التكوين التلقائيّ، أو انبثاق الحياة مـن اللّاحياة. فقد انتشر في القرن التاسع عشر مقولة أنّ الحياة قد تنشأ من غير الحيّ، وينسب إلى أرسطو أنّه كـان يسـتشهد لذلك بـبعض المشـاهدات العفويّة، مثل الحشرات والعفن المتكوّن على بقايا الخبز، ووجود الفـئران في صوامع الحبوب، وظهور الديدان في اللحم المتعفّن.

وتوظيفاً لهذه المقولة ـ كما قال بعض من تعرّض لنظريّة التطوّر ـ ذهب داروين إلى أنّ الحياة في أوّل الأمر لم تكن موجودة ثمّ بعد ذلك انبثقت من اللّاحياة، ثمّ بدأ التطوّر رحلته المعقّدة. وقد حاول الملحدون الاستفادة من التوالد الذاتيّ وعرضوه كبديل يغني عن وجود عـلّة غـيبيّة تكـون سـبباً لوجود الحياة على وجه الأرض.

قدّمت دراسات متعدّدة لإبطال هذه الشواهـد وإثـبات عـدم وجـود ما يدلّ على التوالد الذاتيّ فيها، ومن تلك الدراسات والتجارب ما قدّمه فرانشيسكو ريدي في عام ١٦٦٨م وباستير في عام ١٨٦٥م.

الأمر الثاني: التطوّر النوعيّ أو الانتواع. وهذا الأمر ما سوف نقف عليه في النقاط التالية.

النقطة الثانية: التطوّر في الأنواع ينقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: التطوّر داخل النوع (*micro-evolution*)، وهو ما يحدث في شكل ونمط حياة النوع مع الحفاظ على نوعيّته.

القسم الثاني: تطوّر النوعيّ بتحوّل النوع إلى نوع آخر أو أكثر (*macro-evolution*).

النقطة الثالثة: قدّم للقسم الأوّل من التطوّر (*micro-evolution*) عدّة تعريفات من أهمّها التعريف التالي: «هو تطوّر نوع تشترك أفراده في صفات مخزونها الجينيّ بنحو ينتقل التغيّر إلى السلالة».

وهذا التعريف يشتمل على قيدين مهمّين:

١ ـ النوع: ويقصد به مجموعة قابلة لأمرين:

الأوّل: التكاثر بوجود سلالة.

الثاني: نقل التغيّر عبر السلالة. وهذا ينطبق على الإنسان والحصان والحمار والأسد، وغير ذلك من الأنواع ذات السلالات المتكاثرة، ولا ينطبق على هجين الحصان والحمار ـ مثلاً ـ لأنّه عقيم لا سلالة له، فهو ليس نوعاً مستقلّاً.

٢ ـ المخزون الجينيّ أو الصندوق الجينيّ: وهو مجموع منشأ صفات الأفراد، فلو فرضنا أنّ جميع أفراد الحصان تنقسم إلى قسمين متساويين أحدهما أبيض والآخر أسود، فهنا المخزون الجينيّ الذي يعكس الفرق في

إحدى الصفات ـ وهي صفة اللون ـ عبارة عن ٥٠٪ للون الأبيض و ٥٠٪ للون الأسود ، والتطوّر عبارة عن اختلال هذه النسبة .

في المملكة المتّحدة في القرن التاسع عشر حدث تطوّر (*micro-evolution*) للفراشات المنقّطة . فقد كانت تحطّ على الأشنات الفاتحة فوق الأشجار ، ثمّ بعد أن اسودّت الأشجار بسبب عوادم المصانع تحوّل لون الفراشات إلى اللون الأسود ، وبعد أن وضعت قوانين خاصّة في منتصف القرن العشرين تضبط المصانع وتحدّد ما ينبعث منها زال اسوداد الأشجار فازداد عدد الفراشات الفاتحة .

إنّ هذا التغيّر ـ كما يقول التطوّريون ـ له أسبابه الخاصّة ـ التي سوف نتعرّض لها ـ وبها تغيّر المخزون الجينيّ المسئول عن الشكل الخارجيّ للفراشات ، وبتغيّره تغيّر لون الفراشات مع انحفاظ نوعها ، فهو من (*micro-evolution*).

النقطة الرابعة: في كيفيّة حصول (*micro-evolution*) ، وقد ذكر له أسباب خمسة تشكّل الأربعة الأُولى منها مقدّمة للسبب الأهمّ ، وهو السبب الخامس .

السبب الأوّل: تقلّص عدد الأفراد ، كأن ينقرض في مثال الحصان السابق نصف عدد أفراد اللون الأسود فتكون نسبة المخزون الجينيّ ٧٥٪ أبيض ٢٥٪ أسود .

السبب الثاني: التزاوج واختلاط الصبغة الوراثيّة .

السبب الثالث: الطفرة (*Mutation*) في التكاثر الجنسيّ يقع توليف جينيّ (*Genetic Recombination*) وذلك عندما تأخذ الجاميتا نصف عدد

الكروموسومات ثمّ يحصل مزيج بينهما عند التقاء الحيوان المنويّ مع البويضة، ويستمرّ هذا التمازج في عمليّة النمو، وفي عمليّة التكاثر تستنسخ الخصائص الوراثيّة ذات التأثير على الشكل والمظهر، وهذا هو السبب الثاني (*Mating*).

وأمّا السبب الثالث فهو يعني: أنّ عمليّة النسخ قد يحصل فيها خطأ نتيجة عوامل متعدّدة تغيّر من موقع الجينات داخل الكروموسومات منها التلوّث والجسيمات المنبعثة في الفضاء والتي تصيب الجينات وتأثّر عليها، وهذا ما يحدث تغيّراً في السلالة حيث يستنسخ الشكل الأخير، فيختلف الخلف عن سلفه.

السبب الرابع: الانسياب الجينيّ (*Gene Flow*) أو هجرة الموروثات. ويقصد به تبادل الجينات بين المجموعة السكانيّة (العشيرة) نظير تزاوج المقاتلين الأمريكيّين في فيتنام مع السكان الأصليّين والمقاتلين العرب في أفغانستان والشيشان، فإنّه يحدث تركيباً جينيّاً جديداً في السلالات المتعاقبة.

السبب الخامس: وهو الأهمّ في نظريّة التطوّر هو الإنتخاب الطبيعيّ (*Natural Selection*) وهو يعني بقاء الأقوى في صراع البقاء، إنّ الأسباب السابقة قد تحدث تغيّراً عشوائيّاً كما إذا كان سبب التغيّر الطفرة أو تقلّص الأفراد بسبب عامل طبيعيّ كالزلزال، إلّا أنّ هذا لا يشكّل حقيقة التطوّر الذي يعني سريان التغيّر في السلالات، إنّ ما يوجب بقاء التغيّر واستمراره هو الانتخاب الطبيعيّ وهو لا يقوم على أساس عشوائيّ، وإنّما على أساس مقوّمات البقاء في صراعات الحياة عبر الأجيال.

إنّ تغيّر لون الفراشة المنقطة إلى الأسود أو الدبّ القطبي إلى الأبيض قد يكون نتيجة طفرة، إلّا أنّ هذه النتيجة لمّا كانت في صالح الفرد خلافاً للون السابق حيث يساعد ويُعين المفترسين على الافتراس ولا يعين الطرائد على الهروب لسرعة الرصد بسبب التميّز، فإنّ الجيل السابق لصعوبة حياته مع الوقت سوف ينقرض ويبقى الجيل الجديد، وهذا هو معنى الانتخاب الطبيعيّ (*Natural Selection*).

يقول كوين في كتاب (لماذا النشوء والتطوّر حقيقة ؟): «الانتخاب الطبيعيّ كان الجزء الذي اعتبر الأكثر ثوريّة في عصر داروين من النظريّة التطوّريّة، ولا زال مزعجاً للكثيرين. الانتخاب الطبيعيّ فكرة علميّة ثوريّة ومقلقة على السواء لنفس السبب: أنّها تفسّر التصميم الظاهر في الطبيعة بعمليّة مادّيّة صرفة لا تتطلّب خلقاً أو توجيهاً من قوى فوق طبيعيّة. فكرة الانتخاب ليست عسيرة على الفهم إذا تباين الأفراد في نوع جينيّاً أحدهم عن الآخر، وكان بعض هذه الاختلافات يؤثّر على قدرة الفرد على البقاء والتكاثر في بيئته، من ثمّ فإنّه في الجيل التالي سيكون للجينات المؤدّيّة إلى بقاء وتكاثر أعلى نسخ أكثر مقارنة بالجينات التي ليست جيّدة هكذا، وبمرور الزمن ستصير المجموعة تدريجيّاً متلاءمة مع بيئاتها أكثر فأكثر بسبب نشوء طفرات وراثيّة مفيدة وانتشارها في المجموعة، بينما الطفرات الضارّة تُستأصل، وفي الأخير تنتج هذه العمليّة كائنات متكيّفة جيّداً مع مواطنها وأساليب حيويّتها.

هاك مثالاً بسيطاً: استوطن الماموث المكسوّ بالفرو الأجزاء الشماليّة من أوراسيا وشمال أمريكا، وكان متكيّفاً للبرودة بانتاج غطاء سميك

من الشعر ، عثر على عيّنات متجمّدة كاملة منه مدفونة في التندرة (*Tundra*) منطقة خالية من الأشجار تقع بين المنطقة المتجمّدة وخطّ الأشجار في المنطقة المتجمّدة الشماليّة ، وأرضها دائمة التجمّد ، ربّما انحدر من أجداد للماموث كان لديها شعر قليل ، كالفيلة المعاصرة ، أدّت الطفرات الوراثيّة في النوع السلفيّ إلى أن يكون بعض أفراد الماموث ـ كبعض البشر المعاصرين ـ أشعر من الآخرين ، عندما صار المناخ بارداً ، وعندما انتشر النوع في مناطق أكثر شماليّة كان الأفراد المشعرون أفضل قدرة على احتمال بيئاتهم القارصة البرودة ، وتركوا ذرّيّة أكثر من نظرائهم الأكثر جرودة. هذا أغنى المجموعة بجينات كثرة الشعر في الجيل التالي ، سيكون الماموث المتوسّط أشعر قليلاً من السابق ، فلتستمرّ هذه العمليّة خلال بضعة آلاف الأجيال ، ويستبدل الماموث الأجرد بآخر أشعر ، ولتؤثّر العديد من الصفات المختلفة على مقاومته للبرد (على سبيل المثال: حجم الجسد ، كمّيّة الشحم ، وهكذا) ، وهذه الصفات تتغيّر بتزامن عمليّة بسيطة على نحو ملاحظ ، فهي تتطلّب فقط أن يتباين أفراد النوع جينيّاً في قدرتهم على البقاء أحياء والتكاثر في بيئتهم مسلّمين بهذا ، فإنّ الانتخاب الطبيعيّ والتطوّر حتميّان ، كما سنرى ، فإنّ هذا المُتطلّب نجده في كلّ نوعٍ قد فُحِص ، وبما أنّ الكثير من الصفات يمكن أن تؤثّر في تكيّف الفرد مع بيئته (ملاءمته) ، فإنّ الانتخاب الطبيعيّ يمكنه عبر الدهور نحت حيوان أو نبات إلى شيء يبدو مُصَمّماً»[1].

---

(١) لماذا النشور والتطوّر حقيقة: ٢٦ و ٢٧ ، تأليف Jerry A. Coyne أُستاذ علم الأحياء التطوّريّ بجامعة شيكاجو ، ترجمه للعربيّة لؤي عشري.

النقطة الخامسة: من الأُمور المذهلة جدّاً كثرة الأنـواع التي تـعيش في كوكب الأرض.

فـإنّ التنوّع البيولوجيّ موجود في الغابات والمحيطات والأنهار والبحيرات والصحاري. ولا يعلم أحد عدد أنواع الكائنات الحيّة بالدقّة. نعم، يتراوح العدد حسب تقديرات العلماء بين ٥ و ٨٠ مليون، ولم يكتشف إلى الآن إلّا ١,٤ مليون نوع، من بينها ٧٥٠,٠٠٠ حشرة و ٤١,٠٠٠ من الفقاريّات و ٢٥٠,٠٠٠ من النباتات، والباقي من مجموعات اللافقاريّات والفطريّات والطحالب وغيرها من الكائنات الحيّة الدقيقة.

السؤال هو: كيف وجدت هذا الأنواع؟

توجد نظريّتان أساسيّتان تتصدّران المشهد:

النظريّة الأُولى نظريّة الخلق: وهي ترى أنّ الإلـه أوجد هذه الأنواع في عرض واحد.

وقد طرح العهد القديم في سفر التكوين هذه النـظريّة فـقد جـاء فـيه: «قال الله: ٩ ـ لتجتمع المياه تحت السماء في منطقة واحدة، أنّ الأراضي الجافّة قد تظهر».

وكان من ذلك: «١٠ ـ ودعا الله الأرض اليابسة، وجمع مياه البحار ودعا. ورأى الله أنّ هذا كان جيّداً.

١١ ـ وقال الله: اسمحوا الأرض تنبت النبات، البذور واضعة النباتات وأشجار الفاكهة من كلّ نوع على الأرض أن تؤتي ثمارها مع البذور فيه».

وكان من ذلك: «١٢ ـ جلبت عليها الأرض الغطاء النباتيّ: البذور واضعة النباتات من كلّ نوع، وأشجار الفاكهة من كلّ نوع واضعة مع

البذور فيه. ورأى الله أنّ هذا كان جيّداً.

١٣ ـ وكان مساء وكان صباح يوم ثالث.

١٤ ـ قال الله: يجب ألا يكون هناك أضواء في جلد السماء لتفصل الليل من النهار، بل يكون بمثابة علامات لأوقات معيّنة الأيّام والسنين.

١٥ ـ ويتعيّن عليها أن تكون بمثابة الضوء في جلد السماء ليلمع على الأرض».

وكان من ذلك: «١٦ ـ جعل الله النورين العظيمين: النور الأكبر لتهيمن على أقلّ من يوم وتهيمن على الليل، والنجوم.

١٧ ـ وجعلها الله في جلد السماء ليلمع على الأرض.

١٨ ـ للسيطرة عليه ليلاً ونهاراً، وعلى فصل الضوء من الظلام. ورأى الله أنّ هذا كان جيّداً.

١٩ ـ وكان مساء وكان صباح يوم رابع.

٢٠ ـ قال الله تعالى: اسمحوا المياه تؤدّي الى أسراب من المخلوقات الحيّة، والطيور التي تحلّق فوق الأرض عبر فسحة من السماء.

٢١ ـ خلق الله وحوش البحر الكبير، وجميع المخلوقات الحيّة من كلّ نوع التي تزحف، والتي جلبت المياه في أسراب، وجميع الطيور المجنّحة من كلّ نوع ورأى الله أنّ هذا كان جيّداً.

٢٢ ـ باركها الله قائلاً: قد تكون خصبة وزيادة، وملء المياه في البحار، والسماح للطيور زيادة على الأرض.

٢٣ ـ وكان مساء وكان صباح يوم الخامس على التوالي.

٢٤ ـ قال الله تعالى: اسمحوا الأرض تؤدّي إلى كلّ نوع من أنواع

الكائنات الحيّة: الماشية، والزحافات، والحيوانات البرّيّة من كلّ نوع».

وكان من ذلك: «٢٥ ـ جعل الله الحيوانات البرّيّة من كلّ نوع، والمواشي من كلّ نوع، وجميع أنواع الأشياء الزاحف من الأرض. ورأى الله أنّ هذا كان جيّداً.

٢٦ ـ وقال الله: فلنجعل الرجل في صورتنا، وبعد الشبه لنا، وهم يبت على سمك البحر وطير السماء، والماشية، والأرض كلّها، وجميع الأُمور الزاحف».

وفي القرآن الكريم والروايات الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام ما يدلّ على أنّ الإنسان خلق نوعاً مستقلّاً من بعدين: أحدهما مجرّد وهو الروح، والآخر مادّيّ وهو الطين، وليس متطوّراً من نوع سابق، وأنّ الإنسان الأوّل الذي ينتمي إليه الجنس البشريّ الموجود هو آدم وزوجته حوّاء، وأنّهما أُنزلا إلى الأرض، كما تدلّ بعض الروايات على وجود بعض الحيوانات في الأرض قبل نزول آدم وحوّاء، كما هنالك ما يدلّ على أنّ الله خلق الإنسان بل الأحياء طرّاً من الماء، واستعراض ما يدلّ على ذلك يخرجنا عن غرض كتابة هذا الكتاب.

قال العلّامة الطباطبائيّ رحمه الله في تفسير الميزان بعد أن استعرض آيات بدء خلق الإنسان: «كلام في أنّ الإنسان نوع مستقلّ غير متحوّل من نوع آخر: الآيات السابقة تكفي مؤونة هذا البحث، فإنّها تنهي هذا النسل الجاري بالنطفة إلى آدم وزوجته وتبيّن أنّهما خلقا من تراب، فالإنسانيّة تنتهي إليهما وهما لا يتّصلان بآخر يماثلهما أو يجانسهما، وإنّما حدثا حدوثاً»[1].

---

(١) تفسير الميزان: ٤: ١٤٨.

ثمّ تعرّض ﵀ لنظريّة تكامل الإنسان من نوع سابق، ثمّ قال: «وهذه فرضيّة افترضت لتوجيه ما يلحق بهذه الأنواع من الخواصّ والآثار من غير قيام دليل عليها بالخصوص ونفي ما عداها، مع إمكان فرض هذه الأنواع متبائنة من غير اتّصال بينها بالتطوّر وقصر التطوّر على حالات هذه الأنواع دون ذواتها وهي التي جرى فيها التجارب، فإنّ التجارب لم يتناول فرداً من أفراد هذه الأنواع تحوّل إلى فرد من نوع آخر كقردة إلى إنسان، وإنّما يتناول بعض هذه الأنواع من حيث خواصّها ولوازمها وأعراضها. واستقصاء هذا البحث يطلب من غير هذا الموضع، وإنّما المقصود الإشارة إلى أنّه فرض افترضوه لتوجيه ما يرتبط به من المسائل من غير أن يقوم عليه دليل قاطع، فالحقيقة التي يشير إليها القرآن الكريم من كون الإنسان نوعاً مفصولاً عن سائر الأنواع غير معارضة بشيء علميّ».

النظريّة الثانية: نظريّة التطوّر الانتواعي (*macro-evolution*).

وهي نظريّة داروين الشهيرة القائلة بأنّ الأسباب الخمسة المتقدّمة في القسم الأوّل من التطوّر الواقع داخل النوع (*micro-evolution*) والذي تحدّثنا عنها في مثال الفراشة المنقّطة تجري في النوع وتوجب تطوّره ليس في الشكل وبعض الصفات فحسب، وإنّما في جوهره ومضمونه حتّى يتحوّل إلى نوع آخر أو أنواع مختلفة. نعم، هذا النوع من التطوّر يحتاج إلى زمان أطول قد يمتدّ إلى مليارات السنين.

وقد طرحت هذا النظريّة كبديل عن نظريّة الخلق.

القسم الثاني

في مؤيّدات النظريّة

يتّفق التطوّريّون على أنّه لا يمكن رصد الانـتواع (*macro-evolution*) وملاحظة وقوعه؛ وذلك لأنّه تبدّل نوع إلى نوع آخـر يحـتاج إلى مـرور آلاف بل ملايين السنين، ولا يوجد إنسـان له هـذا العـمر ليـعتمد عـلى مشاهدته لوقوع التغيّر في الأنواع أو بعضها، لهذا كلّ ما يذكره أصـحاب نظريّة الانتواع مجموعة من الدلالات التي يعتقد أنّها تعطي قيمة احـتماليّة لمركز واحد وهو الانتواع المعتمد عـلى الانـتخاب الطـبيعيّ، ومـلاحظة الدلائل التي يعرضها كتاب أصل الأنواع لداروين، ودلائـل الداروينـيّة الحديثة، توقّف المتابع على التأرجح الكبير بين دلائل تعاقبت في مدّة قـد تصل إلى قرنين هي عمر نظريّة التطوّر تقريباً.

وعليه يمكن أن نقسم المؤيّدات إلى قسمين:

القسم الأوّل

مؤيّدات داروين نفسه حيث لم تتطوّر بعض العلوم بـالشكل الحـالي، ولم يكتشف أصلاً البعض الآخر.

لقد انظمّ داروين إلى الرحـلة الثـانية لسـفينة البـيغل (*HMS Beagle*)

وهي سفينة تابعة للبحرية الملكيّة البريطانيّة ، وكان انطلاق الرحلة في السابع والعشرين من ديسمبر من عام ١٨٣١م واستمرّت خمس سنوات ، قضى تشارلز داروين معظم وقته في الرحلة مستكشفاً الطبيعة ، وعمل على تجميع عيّنات التاريخ الطبيعيّ ، ودوّن ملاحظاته وتخميناته النظريّة ، وكان يرسل العيّنات إلى جامعة كامبردج ، وقد لاحظ في رحلته عدّة أُمور كانت وراء تشكّل نظريّة التطوّر فيما بعد منها :

١ ـ وجد أنّ أفراداً تنتمي إلى نوع واحد تختلف في شكلها بسبب اختلاف الظروف البيئيّة. فقد علِم أنّ هناك نوعين من طيور الريا (*Rhea*) المختلفة والمتداخلة في الشكل في جزر جالاباقوس (*Galápagos Islands*)، ووجد أنّ الطيور المحاكية في تشيلي تختلف من جزيرة لأُخرى. وقد سمِع أنّ هناك اختلافاً بين أشكال صدف السلاحف ، والسبب في هذا الاختلاف كيفيّة تحصّلها على طعامها ، إنّ هذا الاختلاف مع وحدة النوع واتّحاد السلف ، كان من مقوّيات نظريّة التطوّر عند داروين.

٢ ـ وجد تشابه بين أنواع منقرضة وأنواع موجودة مع تفاوت في الحجم ، فقد تعرّف على ما يُدعى بـ (مجاثيريم) (*Megatherium*) الصغير عبر رؤية أسنانه والتصاقه بدرع عظميّ ، والذي بدا له لأوّل وهلة كنسخة عملاقة من حيوان المدرع المحليّ.

٣ ـ وجود بعض الحيوانات لا تتواجد في بعض البقاع كالبرمائيّات ، حيث لا توجد في الجزر المحيطيّة ، ووجد تفاوت في الأنواع مع اتّحاد البيئة كما في اختلاف حيوانات القارة الأفريقيّة عن حيوانات أمريكا اللاتينيّة رغم أنّ المدار واحد وتشترك في الظروف المناخيّة والبيئيّة ،

وهو الذي لم يجد له داروين تفسير إلّا مبدأ الانعزال.

٤ ـ بقايا الزوائد مثل الزائدة الدوديّة وعضلة خلف الأُذن وأثداء الرجل، وعظم العصعص، فإنّه قدح في ذهنه وقوع ذلك ضمن حلقات التطوّر.

٥ ـ تقارب بعض الأنواع المختلفة، وهذا ما لاحظه داروين في عصافير غالاباغوس (*Galápagos*) فقد ظنّ بعضها نوعاً واحداً لتقاربها وتفاوتها في بعض الصفات، ولكن بعد عودته من الرحلة عرض داروين عصافيره على الجمعيّة الجيولوجيّة في لندن في اجتماعهم في ٤ من جانيوري عام ١٨٣٧، وأعطيت لجون قولد عالم الطيور الإنجليزيّة الشهير وفي ١٠ من جانيوري صرّح أنّ الطيور تتضمّن ١٢ نوعاً.

٦ ـ تشابه جمع الأنواع في التركيب، فكما للإنسان جهاز للتغذية والهضم والتخلّص من نتاج عمليّة الهضم، يوجد في سائر أنواع الحيوانات بل والحشرات والنباتات مثل ذلك مع اختلاف في الشكل وكيفيّة أداء الوظائف، وهذا ما دعمته الاكتشافات العلميّة وعمّقته فيما بعد، فإنّ الكائنات الحيّة لا بدّ لها من خليّة أو خلايا والخلايا تتشابه:

أوّلاً: لها تركيب أساسيّ واحد وهو (البروتوبلازم) عبارة عن النواة والجدار الخلويّ، والسيتوبلازم ويسمّى بمادّة الحياة الأوّليّة.

ثانياً: تشترك في وجود معظم العضيّات التي تؤدّي الوظائف وتضمّن للكائن الحيّ استمرار حياته. لقد دعمت فيما بعد الأدلّة البروتيوميّة وجود سلف مشترك لجميع الأحياء، فإنّ البروتينات الحيويّة كالريبوسوم والدنا بولمريز والرنا بولمريز توجد في كلّ الكائنات بدءًا بأكثر البكتيريا

بدائيّة وحتّى أكثر الثدييات تعقيداً. والجزء الرئيسيّ في البروتين محفوظ في كلّ سلالات الحياة ويؤدّي وظائف متشابهة. نعم، طوّرت المتعضيات الأكثر تعقيداً وحدات بروتين إضافيّة، والتشابه المترابط بين سلاسلات كلّ المتعضيات المعاصرة؛ مثل الدنا، والرنا، والأحماض الأمينيّة، وطبقة الدهن الثنائيّة تدعم كلّها نظريّة التطوّر عن نوع مشترك.

٧ ـ تشكّل الشكل الظاهريّ للأرض بعوامل طبيعيّة في مدّة طويلة من الزمن، فقد قامت سفينة البيجل بالبحث والتنقيب عن أصل تكوين الجزر المرجانيّة المسمّاة بالكوكوس كيلينج (*Cocos Keeling Islands*)، وهو الذي فتح باب احتمال تشكّل الأنواع في عالم الأحياء كما يتشكّل سطح الأرض في مدّة طويلة.

إنّ هذه المعطيات وغيرها مع الدراسات التي قدّمها جملة من الباحثين وفي مقدّمتهم لامارك (*Lamarck*) في كتابيه (الفلسفة الحيوانيّة) و(التاريخ الطبيعيّ للحيوانات اللّافقارية)، حيث دعم فرضيّة رجوع جميع التغيّرات غير العضويّة والعضويّة إلى قانون ثابت، ورفع فرضيّة تحدّر جمع الأنواع ـ بما فيها الإنسان ـ من نوع آخر، كان لها تأثير كبير على داروين في اختيار النظريّة.

لقد كان الانتواع في بداية القرن التاسع عشر حديثاً بين بعض العلماء ولم يطرحه لامارك فقط قبل داروين، بل له وجود في كلمات جملة من الباحثين منهم (جيوفروي هيلاري، س. ويلس، جرانت، باتريك ماثيو) ومن البعيد جدّاً أن يكون داروين في غفلة تامّة عن دراسات ونتائج هؤلاء العلماء. نعم، لم يقدم عالم ما قدم هو في تشييد ودعم وبلورة نظريّة التطوّر

حتّى صارت ذات إطار نظريّ واضح انطلق منه الباحثون فيما بعد.

إنّ ما ذكرناه لا يعكس واقع المؤيّدات الكثيرة التي عرضها داروين في كتاب أصل الأنواع، وكيفيّة توظيفها في تدعيم نظريّة التطوّر، وقد اقتصرت على ما تقدّم؛ لأنّ الهدف هو أن يقف القارئ على بعض بذور شجرة هذا النظريّة، والتي كانت بدائيّة في نتاج داروين، لم تبيّن كيفيّة وقوع التغيّر وانتقاله في السلالات كما لم تخل من مجموعة من الفجوات والثغرات التي لم يعالجها واهتمّ بعلاجها من جاء بعده من التطوّريين كالحلقة المفقودة وسبق، وأقدميّة حفريات الإنسان على أقدم حفريات القرد، ووجود الصفات التي تفوق متطلّبات البقاء في الإنسان المعاصر وسلفه المفروض مع انقراضه، وبقاء ما هو دونه في الصفات كالقرود.

ومن المفيد جدّاً هنا أن نذكر تلخيصاً لفصول كتاب (أصل الأنواع) فقد جاء الكتاب في طبعته الثانية في ١٥ فصلاً:

الفصل الأوّل: تحدّث فيه عن الفوارق الواقعة بين الحيوانات الداجنة وتأثير الانتخاب الصناعيّ في حدوثها، فإنّ رغبة الإنسان في الصفات تدعوه نحو التهجين، ومثل لذلك باختلاف الحمائم كالتفاوت الموجود بين الزاجل الانجليزيّ والبهلوانيّ قصير الوجه، وبين رجوعها إلى سلف مشترك وهو حمام الصخور (ليفيا).

الفصل الثاني: بيّن أنّ وقوع التغيّر بالتهجين يفتح المجال للحديث عن وقوعه طبيعيّاً، وهنا دخل في فوارق الحيوانات غير المهجّنة، وقد كان الفصل السابق مقدّمة لهذا الفصل، كما كان هذا الفصل مقدّمة للّاحق.

الفصل الثالث: تحدّث عن قانون الصراع من أجل البقاء، فتكلّم عن

النسبة الهندسيّة للتكاثر، وتنافس الأحياء من أجل البقاء، وتأثير ذلك على الانتخاب الطبيعيّ، وبهذا فتح المجال للحديث عن الانتخاب الطبيعيّ.

الفصل الرابع: تعرّض للانتخاب أو قانون بقاء الأصحّ.

الفصل الخامس: تحدّث فيه عن قانون التمايز وسبب وجود الاختلاف بين الأنواع.

الفصل السادس: تحدّث فيه عن صعوبات نظريّة التطوّر والانتقاء الطبيعيّ.

الفصل السابع: تعرّض فيه لبعض الاعتراضات التي تواجهها النظريّة.

الفصل الثامن: تحدّث فيه الغرائز.

الفصل التاسع: تحدّث فيه عن التنغّل والعقم وأقسامه وضوابطه.

الفصل العاشر: استعرض فيه إشكاليّة الحلقة المفقودة ونقص السجل الجيولوجيّ.

الفصل الحادي عشر: تعرّض للتعاقب الجيولوجيّ الخاصّ للكائنات الحيّة.

الفصل الثاني عشر والثالث عشر: حول التوزيع الجغرافيّ للأنواع ومبدأ الانعزال.

الفصل الرابع عشر: حول الصلات الموجودة بين أنواع الكائنات الحيّة، وقد وظّف في هذا الفصل علم التشكّل المورفولوجيا (*Morphology*) وعلم الأجنّة، وحاول توظيف الأعضاء الأثريّة غير المكتملة، وهي التي كانت نافعة وبقيت بلا فائدة ملاحظة، والبنى الانتقاليّة، وهي التي لم يتمّ اكتمالها وبيان عدم منافاتها لنظريّة التطوّر.

الفصل الخامس عشر: قدّم فيه تلخيصاً للكتاب.

القسم الثاني

المؤيّدات الحديثة التي جاءت بعد تطوّر العلوم والتي أفرزت الداروينيّة الحديثة.

وهذه المؤيّدات تشترك فيها عدّة علوم من أهمّها:

١ ـ علم الوراثة، ووظائف الأعضاء المقارن، والكيمياء الحيويّة المقارنة.

٢ ـ علم التشريح المقارن.

٣ ـ علم الأحياء القديمة والاحفوريات المكتشفة بعد داروين.

٤ ـ علم الاحداثيّات.

٥ ـ الكيمياء.

٦ ـ الفيزياء.

ولعلّ أهمّ كتاب يتعرّض للداروينيّة بمنهج حديث كتاب (لماذا النشوء والتطوّر حقيقة؟) البروفيسور جيري كوين عالم التطوّر الجينيّ الأمريكيّ، ومن المفيد أن نخصّص هذا القسم بتلخيص كتابه.

فقد جاء كتابه في تسعة فصول بالترتيب التالي:

الفصل الأوّل: تحدّث فيه الكاتب عن مفهوم التطوّر، وعرض فيه مفهوماً جديداً يتناسب مع تطوّر عالم الوراثة والجينات. وتحدّث باختصار عن الأُمور التي لا بدّ من رصدها لتبنّي النظريّة، وذكر منها:

١ ـ بدائيّة الحيّ كلّما أوغلنا في القِدم.

٢ ـ الظفر بحلقات الوسط بين الأنواع المتطوّرة.

٣ ـ وجود التصميمات غير المكتملة، وقد وجد في الأخير مناسبة لتدعيم نزعته الإلحاديّة.

الفصل الثاني: عنونه بعنوان (مكتوبة في الصخور) وقد قدّم فيه الأدلّة الأحفوريّة، وذكر أنّه بفضل علم الإحداثيّات (*Paleontologia*) وتطوّر الكيماء والفيزياء تمكّن الباحثون من معرفة تاريخ الأحفورات حيث يعود تاريخ الأقدم منها إلى ٥٣٠ مليون سنة، كما تمكّنوا من تصنيفها، وبيّن أنّ صعوبة بقاء الأحفورات لم تمكّن العلماء من الظفر بأكثر من ما نسبه ١ إلى ٥٪ منها، كما أنّهم لم يتعرّفوا على أكثر من ٣٥٠ ألف نوع من الأنواع التي تقدّر بين ٧٠٠ ملون إلى ٤ مليارات نوع.

وذكر في هذا الفصل تمكّن العلماء من اكتشاف بعض ما يعتقد أنّه الحلقة الوسطيّة بين الأنواع، ومن ذلك طائر الأركيوبتركس الذي يجمع بين صفات الطيور والزواحف حيث يوجد له مخالب في أجنحته، وفقرات عظميّة في ذيله، وأسنان في منقاره، بينما يغطّى جسمه بالريش، وله فكّ يشبه المنقار، وله أجنحة.

الفصل الثالث: يستعرض جملة من الشواهد على نظريّة التطوّر، وعدم صحّة نظريّة التصميم الذكيّ، ومنها:

١ ـ البنى والأعضاء الأثريّة والتصميمات السيّئة، ومن أمثل البنى الأثريّة والانتقاليّة الزائدة الدوديّة وأجنحة النعّام، والحيوانات التي لها عيون محاطة بغشاء جلديّ.

٢ ـ التأسل الرجعيّ ووراثة الجينات البعيدة، فقد ذكر أنّ الإنسان يوجد عنده ٢٠٠٠ جيناً ميّتاً يحمل خصائص الأجداد، وهي قد تنشط ومن ذلك تشكّل بعض الأجنة مع الذيل.

٣ ـ وجود جينات نتيجة فيروس، وهي مشتركة بين الإنسان والشامبانزي، وهو ما يؤيّد اشتراكهما في جدّ واحد داهمه ذلك الفيروس المسبّب.

٤ ـ وجود غشاء يشبه حافظة صفار البيض الموجودة في الزواحف القديمة والطيور في جنين الإنسان يمتصّه الجسم في أوّل تكوّنه.

٥ ـ مرور جنين الإنسان بأطوار مختلفة يشبه فيها تارة السمكة، وتارة الزواحف.

٦ ـ التصميم السيّئ، ويقول في شرحه:

«ما أعنيه بـ(التصميم السيّئ) هو مفهوم أنّ الكائنات لو كانت من تصميم مُصمِّم ـ الذي استعمل قوالب البناء الحيويّ من الأعصاب والعضلات والعظم، وما إلى ذلك ـ لما كانت لديهم مثل هذه العيوب. التصميم الكامل سيكون حقّاً علامة على مصمّم ماهر وذكيّ. إنّ التصميم المعيب هو علامة التطوّر، في الحقيقة هو ما تتوقّعه بالضبط من التطوّر، لقد تعلّمنا أنّ التطوّر لا يبدأ من رسم تصميمٍ. تتطوّر الأجزاء الجديدة من القديمة، ويحتاج إلى العمل على الأجزاء التي قد نشأت من قبل فعليّاً، بسبب هذا ينبغي أن نتوقّع تسويات بعض السمات التي تعمل على نحو جيّد تماماً، ولكن ليس كما ينبغي لها، أو سمات ـ كجناحي الكيوي ـ لا تعمل على الإطلاق، لكنّها بقايا تطوّريّة، مثال جيّد للتصميم السيّئ

هو سمك الـ (*Flounder*) المفلطح (سمك موسى) الذي تأتي شعبيّته كسمك مأكول جزئيّاً من تسطّحه، ما يجعله سهل نزع العظم. هناك حقيقة حوالي خمسمئة نوع من السمك المفلطح: الهلبوت، وسمك الترس، وسمك موسى، وأقربائهم كلّهم يضعون في رتبة (*Pleuronectiformes*)، وهي كلمة تعني (السابحات جانبيّاً)، وصف هو الأساسي لتصميمهم البائس. تولّد الأسماك المفلطحة كأسماك تبدو عادية تسبح رأسيّاً، مع عين متوضعة على كلا جانبي الجسد، فطيري الشكل.

لكن بعد ذلك بشهر، يحدث شيء غريب: تبدأ إحدى العينين في التحرّك إلى الأعلى. إنّها تهاجر على الجمجمة وتنضمّ إلى العين الأُخرى على جانب واحد من الجسد، إمّا اليمين أو اليسار، تبعاً للنوع. تغيّر الجمجمة شكلها أيضاً لتعزيز هذه الحركة، وهناك تغيّرات في الزعانف واللون في تناغم، تميل السمكة على جانبها الجديد عديم العين، نتيجة لهذا كلا العينين تصيران بالأعلى. إنّها تصير ساكنة قاع البحر مسطّحة مموّهة تفترس الأسماك الأُخرى. عندما تحتاج إلى السباحة تقوم بذلك على جانبها. السمك المفلطح هو أشهر الفقاريّات اللّامتماثلة الجانبين في العالم. خذ عيّنة المرّة القادمة عندما تذهب إلى سوق السمك. إن أردت أن تصمّم سمكة مفلطحة، لما كنت فعلتها بتلك الطريقة. لكنت أنتجت سمكة تشبه المزلجة، مسطّحة من الميلاد وتنام على بطنها، ليس واحدة تحتاج إلى إنجاز التسطّح بالنوم على أحد جانبيها، محرّكة عينها، ومشوّهة جمجمتها.

لقد صُمّمَت الأسماك المفلطحة على نحو رديء. لكن التصميم الرديء يأتي من ميراثهم التطوّري. إنّنا نعلم من شجرة عائلتهم أنّ الفلاوندر ـ ككلّ

الأسماك ـ تطوّروا من أسماك عادية متماثلة بجلاء. لقد وجدوا أنّه من المفيد الميل على جوانبهم والاضطجاع على قاع البحر، مختبّين أنفسهم من كلّ من المفترسين والفرائس. هذا ـ بالتأكيد ـ خلق مشكلة: العين السفلى ستصير عديمة الاستعمال وسهلة الانجراح كلا الأمرين، لحلّ هذا أخذ الانـتخاب الطبيعيّ السبيل المتعرّج لكنّه المتاح لنقل عينها، هذا غير تشويه جسدها.

لقد كان كوين يعتقد أنّ كلّ هذه الشواهد لا يمكن تبريرها تبريراً علميّاً واضحاً إلّا في ظلّ نظريّة التطوّر.

الفصل الرابع: تحدّث فيه عن جغرافيا الأنواع الحيّة، وبيّن أنّ المكتشفات تؤيّد التطوّر، فإنّ الثديّات الجرابيّة ـ كالكنغر ـ لا وجود لها اليوم إلّا في استراليا، ولكن اكتشف من خلال ملاحظة الاحفورات أنّها كانت موجودة في أمريكا الشماليّة، ثمّ ظفروا بما يدلّ على وجودها في القطب الجنوبيّ الذي كان متّصلاً باستراليا باحفورة متوسّطة بين جرابيّات أمريكا واستراليا، كما ذكر عدم وجود الزواحف في الجزر المحيطيّة التي لا يمكن أن ينتقل إليه الزاحف، وجعل ذلك مؤيّداً للتطوّر.

الفصل الخامس: وقد عنونه بماكنة التطوّر، ويقصد به الانـتخاب الطبيعيّ، وقد فصّل الكلام في شرحه، ومثّل له بالنحل الأوربيّ الذي جلب إلى اليابان فوقع ضحيّة الدبّور اليابانيّ، بخلاف النحل اليابانيّ الذي طوّر آلياته القتاليّة؛ لأنّه من نفس البيئة. ثمّ استعرض تعريف التطوّر الذي ذكرناه في النقطة الثالثة، والذي هو قد يكون عشاوئيّاً، إلّا أنّه في مرحلة الانتقاء يخضع لمنطق البقاء للأصلح، ثمّ ذكر أنّ التطوّر وفق الانـتخاب الطبيعيّ وإن لم يمكن رصده، ولكن يمكن الوقوف عليه من خلال الانـتخاب

الصناعيّ من خلال تهجين الحيوانات، كالكلاب أو البكتريا في المختبر.

الفصل السادس: بعنوان: كيف يقود الجنس التطوّر، وتعرّض للتوازن في الخصائص الجاذبة للإناث والمعرّضة الذكور للفناء، وجعل ذلك من شواهد التطوّر وليس منافياً له ـ كما قد يتوهّم ـ كما تعرّض لطرق التنافس الجنسيّ وأنّه من الاصطفاء الجنسيّ الطبيعيّ.

الفصل السابع: أصل الأنواع. وعالج فيه بعض المشاكل التي لم يعالجها داروين كالقطع بين الأنواع، وعدم وجود اتّصال بحلقات متوسّطة، وقد عالج المشكلة بالانعزال، كما في اختلاف اللغة الانجليزيّة عن الألمانيّة مع أنّ الأصل واحد.

الفصل الثامن: عنونه بعنوان: ماذا عنّا؟ وتحدّث فيه عن أصل الإنسان وتطوّره.

لقد قدّم الإنسان على أنّه ذو علاقة قريبة بالقردة العليا مثل الشمبانزي والبونوبو والغوريللا والأورانج أوتان، وقد ذكر التطوّريّون بأنّه كان هناك جدّ مشترك للإنسان مع الشمبانزي قبل ٧ ملايين سنة في القارّة الأفريقيّة، وإنّ الإنسان ككائن حيّ له صفات عديدة مشتركة مع الثدييات الأُخرى، مثل وجود العمود الفقريّ والثديين والدماغ والأرجل واليدين، كما أنّ وجود الحمض النوويّ والميتوكوندريا من المشتركات بين الأحياء. وقد ذكر كوين أنّ الأحفورات تشهد بوجود ٢٠ نوع شبيهة بالنوع الإنسان الموجود، وهي بجميعها منقرضة.

وذكر اكتشاف الاحفورة لوسي (*A. l. 288_1*) كمثال لذلك، وقد تمّ اكتشافها في عام ١٩٧٤م في متاهة من الأودية الضيّقة في إقليم العفر

في أثيوبيا، وبعد اكتشاف ٤٠٪ من هيكلها العظميّ قرّر العلماء أنّها شبيه الإنسان أو نوع أوسترالوبيثيكوس أفارينيسيس (*Australopithecus Afarensis*) واحتمل أنّ عمرها ٣,٢ مليون سنة، وأنّ طولها كان ١,١ متراً، وأنّ وزنها ٢٩ كيلوجراماً، وهي في تكوينها التشريحيّ تشبه إلى حدّ كبير الشمبانزي، وبالرغم من صغر حجم المخّ بالنسبة للإنسان العاقل فإنّ عظام الحوض والأطراف السفليّة تتطابق وظيفيّاً مع نظيرتها عندنا، وتوضّح بجلاء أنّ شبيه الإنسان هذا استطاع المشي منتصباً علي قدمين.

وفي عام ١٩٧٥م اكتشف العلماء ١٣ هيكلاً آخر من نفس الجنس في ما يدلّ على أنّ الجماعة قد أُصيبت بكارثة طبيعيّة كفيضان أو غيره. هذا الاكتشاف أدّى إلى معرفة الكثير عن حياة هذا الجنس شبه البشريّ وعلاقاته الاجتماعيّة[١].

الفصل التاسع: وهو بمنزلة الخاتمة ذكر فيه أنّ أدلّة التطوّر واضحة لا ينبغي التعامي عنها، ثمّ زعم أنّ الذين ينكرون التطوّر إمّا خوفاً على عقيدتهم الإلـٰهيّة والدينيّة أو خوفاً منهم على القيم، لتصوّرهم أنّ التطوّر ينافي ثبات الأخلاق، ثمّ بيّن رأيه وهو خطأ هذا التصوّر.

إنّ ما ذكرته هنا مجرّد تلخيص للكتاب، والكتاب دراسة جادّة، وفيه طرح علميّ دقيق وشواهد كثيرة تكشف عن موسوعيّة المؤلّف ومدى تطوّر الداروينيّة واستنادها إلى معطيات حديثة في معالجة الفجوات التي أرّقت داروين، فمن أراد التعمّق فعليه مراجعة نفس الكتاب، وهو

---

(١) (من ويكيبيديا).

بأُسلوب واضح، وقد كان هدفي من تلخيصه وضع القارئ العزيز في جوّ المسألة لكي الفت عنايته إلى جدّيّتها، وأرى من الأنسب أن أكتفي بهذا المقدار في عرض نظريّة التطوّر؛ إذ الغرض منه تقديم تصوّر إجماليّ يشكّل مقدّمة لفهم وجه استناد الملحدين إلي النظريّة في تدعيم الإلحاد، والمهمّ هو مناقشة هذا الاستناد، وهو الجنبة المعرفيّة والفلسفيّة التي لأجلها ذكرت كلّ ما تقدّم في هذا الفصل.

القسم الثالث

مناقشة توظيف الملاحدة لنظريّة التطوّر

حيث أنّ نظريّة التطوّر (*macro-evolution*) تستند إلى ركنين أساسين:

الركن الأوّل: نشوء الحياة من اللّاحياة.

الركن الثاني: رجوع الأنواع إلى أصل واحد مشترك وهو كائن أحاديّ الخليّة واجه عدّة صدف عشوائيّة أحدثت تغيّرات استمرّ الأكثر ملائمة منها للظروف البيئيّة وفق قانون الانتخاب لتتشكّل بعد ذلك هذه البنى الأكثر تعقيداً في ظلّ تنوّع عجيب.

وقد ظنّ الملاحدة أنّ هذه النظريّة تجهز بركنيها على نظريّة الإلـٰهيّ القائلة بوجود إلـٰه خارج الطبيعة هو العلّة للحياة، ووجود الطبيعة وما فيها من الأنواع المختلفة؛ وذلك لأنّ عرض هذه النظريّة (وجود الإلـٰه) غير القابلة للرصد حسّاً فرع عدم إمكان تفسير الحياة الطبيعيّة وفق قانون ثابت يكون هو سبب الحياة وأنواعها، وهذا ما تقدّمه مبرهناً عليه نظريّة التطوّر.

إنّ المعارضين للتطوّر اهتمّوا ـ في الأعمّ الأغلب ـ بمناقشة نفس النظريّة في ركنها الثاني، وحاولوا أن يدعموا نظريّة الخلق المستقلّ للأنواع إمّا بأُسلوب علمي بمناقشة مؤيّداتها، أو عرض مؤيّدات معاكسة، وإمّا

بأُسلوب دينيّ يعتمد على الموروث من الخطابات الدينيّة أو الدمج بين الأُسلوبين، ولا يعنيني الخوض في الجانب العلميّ للمؤيّدين والمعارضين، وإنّما يعنيني بيان عدم منافاة النظريّة لقول الإلهيّ، وأنّها ليس فقط لا تشكّل دعماً لنظريّة الملحد، بل تقدّم دعماً لنظريّة الإلهيّ، وهذا ما سوف نتحدّث عنه في النقطتين التاليتين:

هل نشأت الحياة من اللّاحياة؟

النقطة الأُولى

في مناقشة الركن الأوّل (نشوء الحياة من اللّاحياة)

ويمكن أن نذكر ما يلي:

الملاحظة الأُولى: هي أنّ نشوء الحياة من اللّاحياة أمر بعيد جدّاً لا يقبله العقل الإنسانيّ في ظلّ قانون حساب الاحتمال، وهذا ما نبّه عليه قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لاَّ يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ**﴾[1].

فقد جاء في كتاب (خديعة التطوّر الانهيار العلميّ لنظريّة التطوّر وخلفيّاتها الأيديولوجيّة للكاتب هارون يحيى: ١١٦ و ١١٧) أنّه لا بدّ

---

(١) الحجّ ٢٢: ٧٣.

من ثلاثة شروط لتكوين بروتين مفيد:

الشرط الأوّل: أن تكون جميع الأحماض الأمينيّة في سلسلة البروتين من النوع الصحيح وبالتتابع الصحيح.

الشرط الثاني: أن تكون جميع الأحماض الأمينيّة في السلسلة عسراء.

الشرط الثالث: أن تكون جميع هذه الأحماض الأمينيّة متّحدة فيما بينها من خلال تكوين ترابط كيميائيّ يسمّى (ترابط الببتايد).

ولكي يتمّ تكوين البروتين بمحض الصدفة، يجب أن تتواجد هذه الشروط الثلاثة الأساسيّة في وقت واحد. والاحتماليّة لتكوين بروتين بمحض الصدفة تساوي حاصل ضرب الاحتماليات المتّصلة بتحقيق كلّ واحد من هذه الشروط.

فعلى سبيل المثال: بالنسبة لجزيء متوسّط يحوي ٥٠٠ حمض أمينيّ: احتماليّة أن تكون الأحماض الأمينيّة موجودة بالتتابع الصحيح: يوجد عشرون نوعاً من أنواع الأحماض الأمينيّة تُستخدم في تركيب البروتينات، وبناء على ذلك فإنّ احتماليّة أن يتمّ اختيار كلّ حمض أمينيّ بالشكل الصحيح ضمن العشرين نوعاً هذه واحداً من ٢٠. واحتماليّة أن يتمّ اختيار كلّ الأحماض الخمس مئة بالشكل الصحيح = (١/٢٠) أس ٥٠٠ = ١/(١٠ أس ٦٥٠).

احتماليّة أن تكون الأحماض الأمينيّة عسراء: احتماليّة أن يكون الحامض الأمينيّ الواحد أعسر = ١/٢، احتماليّة أن تكون جميع الأحماض الأمينيّة عسراء في نفس الوقت = (١/٢) أس ٥٠٠ = ١/(١٠ أس ١٥٠).

احتماليّة اتّحاد الأحماض الأمينيّة بترابط الببتايد:

تستطيع الأحماض الأمينيّة أن تتّحد معاً بأنواع مختلفة من الترابطات الكيميائيّة.. ولكي يتكوّن بروتين مفيد فلابدّ أن تكون كلّ الأحماض الأمينيّة في السلسلة قد اتّحدت بترابط كيميائيّ خاصّ يسمّى (ترابط الببتايد).. ويتّضح من حساب الاحتمالات أنّ احتماليّة اتّحاد الأحماض الأمينيّة بترابط كيميائيّ آخر غير الترابط الببتيديّ هي خمسون بالمئة.. وفيما يتعلّق بذلك:

احتماليّة اتّحاد حمضين أمينيّين بترابطات ببتايدية = ١/ ٢.

احتماليّة اتّحاد جميع الأحماض الأمينيّة بترابطات ببتيديّة = (١/ ٢) أس ٤٩٩ = ١ /(١٠ أس ١٥٠). وهكذا تكون المحصلة النهائيّة للاحتمال = ١ / (١٠ أس ٦٥٠) × ١ /(١٠ أس ١٥٠) × ١ /(١٠ أس ١٥٠) = ١ /(١٠ أس ٩٥٠).

و ١٠ أس ٩٥٠ تعني الرقم مليار مضروباً في نفسه ١٠٥ مرّة.. وهو رقم مذهل.. ولو استخدمنا مليارات المليارات من الكمبيوترات بسرعات مذهلة لمحاكاة هذه الاحتمالات، فلن يكفيها عمر الكون كلّه لإنتاج بروتين واحد بالصدفة!

وقد قام روبرت شابيرو أستاذ الكيمياء بجامعة نيويورك، وأحد الخبراء في مجال الحمض النوويّ، بحساب احتمال التكوين العرَضيّ لألفَي نوع من أنواع البروتينات الموجودة في بكتيريا واحدة، فجاءت نتيجة الحساب كالآتي: (١ من ١٠ أس ٤٠٠٠٠).. وهذا رقم هائل لا يمكن تخيّله ويتمّ الحصول عليه بوضع أربعين ألف صفر بعد الرقم ١.

وقد أدلى تشاندرا ويكراماسنغي أُستاذ الرياضيّات التطبيقيّة والفلك بالكلّيّة الجامعيّة في كارديف، ويلز، بالتعقيب الآتي: تتجسّد احتماليّة

التكوين العفويّ للحياة من مادّة غير حيّة، من احتمال واحد ضمن احتمالات عدد مكوّن من الرقم ١ وبعده ٤٠٠٠٠ صفر... وهو رقم كبير بما يكفي لدفنداروين ونظريّة التطوّر بأكملها!.. وإذا لم تكن بدايات الحياة عشوائيّة فلا بدّ أنّها قد نتجت عن عقل هادف.

ولو فرضنا جدلاً أنّ حدوث كلّ محاولة من محاولات بناء الخليّة قد تستغرق ثانية واحدة فقط، فهذا يعني أنّنا قد ننتظر حوالي مليار مليار مليار مليار (مكرر كلمة مليار ٤ آلاف مرّة) سنة لتظهر لنا خليّة حيّة بالصدفة في ظروف الأرض البدائيّة!

وأمّا احتمال تكوّن خليّة بروتين متوسّط التعقيد من الأحماض الأمينيّة (وهو ١٠ أس ٩٥٠) فسوف نحتاج فيه إلى (١٠ أس ٩٤١) سنة، أي مليار مليار مليار... (مكرّر كلمة مليار ١٠٤ مرّة) سنة!

ولو افترضنا أنّ المحاولات تتمّ بسرعة تشبه الضوء (أي بمقدار ٣٠٠ مليون محاولة في الثانية الواحدة).. فإنّ هذا لن يغيّر شيئاً يذكر في الأرقام التي لدينا.. سيقلّ فقط عدد المليارات المضروبة في بعضها من السنوات بمقدار مليار واحد!

وإنّ عمر المجموعة الشمسيّة لا يستوعب هذه القيم الاحتماليّة، فإنّه يقدّر بحوالي ١٧ مليار سنة في أكثر التقادير، ولو افترضنا أنّ هذا العمر الضئيل ـ بل المعدوم مقارنة بما نتكلّم عنه من احتمالات ـ يكفي غريمتنا الصدفة لإنشاء خليّة أوّليّة ،فإنّه لا يكفي على الإطلاق لظهور البدائيّات والنباتات والحيوانات والإنسان! الفضاء الرحيب... يقول السير فْرِدهويل في إحدى مقابلاته التي نُشرت في مجلة الطبيعة في تشرين الثاني (نوفمبر) سنة ١٩٨١م:

«إنّ ظهور خليّة حيّة للوجود عن طريق الصدفة يشبه ظهور طائرة بوينج ٧٤٧ عن طريق الصدفة، نتيجة هبوب عاصفة على محلّات لأدوات الخردة».

وبهذا تكون قيمة احتمال العشوائيّة وفقدان النظام للغاية قيمة ضعيفة جدّاً لا يعتدّ بها العاقل في مقابل قيمة احتمال التصميم الهادف والذكيّ.

الملاحظة الثانية: إنّ للكون بداية، وهذا ما تأكّده الدراسات الحديثة، فقد ذكروا أنّ الكون كان يوماً جزءاً واحداً ثمّ تحقّق ما يسمّى بالانفجار العظيم، وبعض التقديرات الحديثة تُقدّر حدوث تلك اللحظة قبل ١٣،٨ مليار سنة أو ١٧ مليار سنة في أكثر التقادير، والذي يُعتبر عمر الكون.

وبعد الانفجار بَرُدَ الكون بما يكفي لتكوين جسيمات دون ذرّيّة كالبروتونات والنيترونات والإلكترونات. ورغم تكوّن نويّات ذرّيّة بسيطة خلال الثلاث دقائق التالية للانفجار العظيم، إلّا أنّ الأمر احتاج آلاف السنين قبل تكوّن ذرات متعادلة كهربيّاً. معظم الذرّات التي نتجت عن الانفجار العظيم كانت من الهيدروجين والهيليوم مع القليل من الليثيوم. ثمّ التئمت سحب عملاقة من تلك العناصر الأوّليّة بالجاذبيّة لتُكوّن النجوم والمجرّات، وتشكّلت عناصر أثقل من خلال تفاعلات الانصهار النجميّ أو أثناء تخليق العناصر في المستعرات العظمى.

ويعضد هذه البداية ما أثبته العلماء من حدوث المادّة وفنائها وفق للمبدأ الثاني للديناميكيّة الحراريّة الذي اكتشفه (كارنو) وهو يبرهن على أنّ العالم المادّيّ في سير نحو موته الحراريّ وفق قانون الانسياب والتبعثر.

يقول فرنك الن عالم الطبيعة البيولوجيّة: «ولكن قوانين الديناميكا الحراريّة تدلّ على أنّ مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيّاً، وأنّها

سائرة حتماً إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هي الصفر المطلق، ويومئذٍ تنعدم الطاقة وتستحيل الحياة ولامناص من حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقة عندما تصل درجة حرارة الأجسام إلى الصفر المطلق بمضي الوقت، أمّا الشمس المستعرة والنجوم المتوهّجة والأرض الغنيّة بأنواع الحياة فكلّها دليل واضح على أنّ أصل الكون أو أساسه يرتبط بزمان بدأ من لحظة معيّنة، فهو اذاً حدث من الأحداث، ومعنى ذلك أنّه لا بدّ لأصل الكون من خالق أزليّ ليس له بداية، عليم، محيط بكلّ شيء قوي، ليس لقدرته حدود، ولا بدّ أن يكون هذا الكون من صنع يديه»[1].

وبداية الكون تحتّم وجود خالق لنشوء الحياة كما نعرفها اليوم، التي يعتقد ـ حسب بعض التقديرات وهي مختلفة ـ أنّ تاريخها يعود إلى حوالي ٣,٥ إلى ٣,٨ مليارات سنة أو أكثر، والسبب هو أنّ بداية الكون تحتّم وجود علّة له، كما أنّ تطوّر المادّة وانتقالها من اللّاحيويّة إلى الحيويّة يعني تغيّرها الملازم للحدوث وإلّا لتحقّقت الحياة قبل الوقت التقديريّ أزلاً، والحدوث يستدعي وجود علّة، إمّا موجبة لحدوث الحياة مباشرة، أو وفق قانون مدبّر من قِبلها.

لقد تصوّر الملحد أنّ إمكانيّة حدوث الحياة من اللّاحياة وفق طفرات جينيّة تعصف بفرضيّة وجود الإله، وهذا من الناحية العقليّة والفلسفيّة تصوّر ساذج؛ لأنّ عشوائيّة الطفرات التي تحدث التغيّر غاية ما تعني أن

---

(١) الله يتجلّى في عصر العلم: ٥ و ٦.

الطبيعة في إحدى محطّات تطوّرها لا تستند إلى علّة غائيّة واضحة لنا، وهذا إن سلّمنا به، فهو لا يعني عدم وجود علّة فاعليّة وراء الطبيعة هي التي أوجدت المجموع الطبيعيّ وفق نظام التطوّر الذي يزعمه التطوّريون، ولها هدف جمعيّ يدلّ عليه الانسجام الواضح في جميع ذرّات الكون، وهذا المقدار كافٍ للتدليل على فرضيّة السبب الخارجيّ عن نظام الطبيعة.

الملاحظة الثالثة: إنّ الحياة عند العقل لا تخلو من حالين:

إمّا واجبة التحقّق، وإمّا ممكنة التحقّق.

وعلى الأوّل تكون قديمة لا معنى للقول بحدوثها من اللّاحياة.

وعلى الثاني هي بحاجة إلى علّة، ولا بدّ أن تكون علّتها واجدة للحياة؛ لأنّ معطي الشيء لا يكون فاقداً له، وكلّ ما بالغير لا بدّ أن يرجع إلى ما بالذات.

النقطة الثانية

في التعليق على الركن الثاني وهو لبّ نظريّة التطوّر

وهنا أذكر عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأُولى: هي أنّ بعض الملاحدة حاول توظيف نظريّة التطوّر لإبطال ما تدلّ عليه القرآن والسنّة من خلق آدم الذي تنحدر منه هذه البشريّة مستقلّاً، وهذا أحد المداخل غير المباشرة للملاحدة لإنكار إلٰه الأديان بما فيها إلٰه الإسلام.

وفي الحقيقة هذا المدخل لا ينفي معتقد الإلٰهيّ بوجود حكم مصمّم

للكون؛ وذلك لأنّ لوجود الإلـه أدلّته المستقلّة التي لا تتوقّف على ثبوت الأديان، غير أنّ بعض الملاحدة توهّم أنّ هنالك ملازمة بين الاعتقاد بوجود الإلـه وحقّانيّة الأديان، فسعى لإثبات عدم حقّانيّتها لينتهي إلى عدم حقّانيّة وجود الإلـه، وهذا في الحقيقة وهم في وهم.

الإشكاليّة كما يصوّرها التطوّريّون

وكيف كان: هل نظريّة التطوّر تثبت بطلان الدين الإسلاميّ من جهة إخباره غير المطابق للواقع عن أصل خلق النوع الإنسانيّ؟

التطوّريّون يزعمون أنّها تثبت بطلان إخبار الإسلام عن أصل تكوّن النوع البشريّ، وبالتالي لا يمكن أن يكون الإسلام ديناً إلـهيّاً على تقدير وجود الإلـه؛ لأنّ الإلـه لا يجهل فعله ولا ما يحدث في عالم الطبيعة، وقد دعموا ذلك بالآيات والروايات التي تتحدّث عن خلق الإنسان مستقلّاً وليس متطوّراً عن نوع سابق، والتي تتصادم في مفادها مع شواهد التطوّر القطعيّ والتي أهمّها التقارب الكبير بين الإنسان والقرد في تسلسل الجينوم الوراثيّ؛ إذ من بين ثلاثة بلايين لا يوجد تفاوت إلّا في خمسة عشر مليون، فلو قارنا بين جينوم البشر والشامبنزي نجد أنّ جينوم الشامبنزي يحمل ٢٤ زوجاً من الكرموزومات، بينما يحمل الجينوم البشريّ ٢٣ زوجاً من الكرموزومات، ويقدّم التطوّريون تفسيراً لهذا التفاوت البسيط الذي قد لا نجده في الأنواع القريبة في شجرة التطوّر التي يفترضها التطوّريّون، فهناك تباين كبير واختلاف في العدد ملفت للنظر في الكرموسومات داخل فصائل الثعالب حيث تتفاوت من ٣٨ إلى ٧٨ كرموسوم، وداخل فصائل الفئران حيث تتفاوت من ٢٢ إلى ٤٠، ولا نجد هذا التفاوت بين البشر

وقردة الشامبنزي.

والتفسير الذي يقدّمه التطوّريّون هو أنّ أصل الشامبنزي والإنسان مشترك، وأنّ هذا الاختلاف الطفيف نتج عن عمليّة انصهار أو اندماج اثنين من الكرموسومات في سلف الإنسان القريب ليظهرا ككرموسوم واحد، ويدلّ على ذلك وجود ندوب أو آثار التحام.

فهم يتصوّرون أنّ الكرموسوم الثاني للإنسان هو نتاج اندماج اثنين من الكروموسومات السلف المشترك، وهما (*2A ـ 2B*) في طفرة حدثت بأحد الآباء في عهد قريب من تاريخ التطوّر، ويدلّ على ذلك وجود تشابه بين نهايات هذين الكروموسومين المعروفه باسم التيلوميرات (*Telomeres*) بالشمبانزي، ومنطقة منتصف الكروموسوم الثاني في البشر كنتيجة للالتحام.

وهذا التفسير يشي بتطوّر الإنسان عن نوع سابق، وفي المقابل يصوّر لنا القرآن الكريم أنّ الله تعالى خلق الإنسان مستقلّاً في السماء، أو في مكان غير الأرض، ثمّ أُهبط إلى الأرض، ففي القرآن أخبر الله الملائكة في السماء أنّه سوف يجعل في الأرض خليفة، وسوف يخلق بشراً من طين، ويكون ذلك البشر هو الخليفة، فلمّا خلقه أمر الملائكة بالسجود له، يقول تعالى: ﴿**إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾(١).

ويقول عزّ وجلّ: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**

---

(١) سورة ص ٣٨: ٧١ و ٧٢.

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾(١).

وقد بيّن القرآن بعد ذلك أنّ آدم سكن الجنّة، وهي ليست في الأرض، وابتلاه الله فيها، ثمّ أخرجه منها وأهبطه إلى الأرض التي توجد فيها السلالات الحيوانيّة، يقول تعالى: ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ * وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ * فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾(٢).

ويقول تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ * فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا

---

(١) البقرة ٣٠ ـ ٣٣.

(٢) الأعراف ٧: ١٩ ـ ٢٢.

جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾(١)، وقد بيّن القرآن الكريم أنّ جميع أفراد البشر خلقوا من آدم وتناسلوا منه، ولا ترجع سلالتهم إلى أصل مشترك مع موجودات سابقة على آدم، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِن نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً ﴾(٢).

وخلق آدم وأسكنه في غير الأرض، ثمّ إنزاله إليها هو ما دلّت عليه جملة من الروايات، ومن ذلك:

١ ـ ما في نهج البلاغة من قول أمير المؤمنين عليه السلام: «فَلَمّا مَهَدَ أَرْضَهُ، وَأَنْفَذَ أَمْرَهُ، اخْتارَ آدَمَ عليه السلام، خِيرَةً مِنْ خَلْقِهِ، وَجَعَلَهُ أَوَّلَ جِبِلَّتِهِ، وَأَسْكَنَهُ جَنَّتَهُ، وَأَرْغَدَ فِيها أُكُلَهُ، وَأَوْعَزَ إِلَيْهِ فِيما نَهاهُ عَنْهُ، وَأَعْلَمَهُ أَنَّ فِي الْإِقْدامِ عَلَيْهِ التَّعَرُّضَ لِمَعْصِيَتِهِ، وَالْمُخاطَرَةَ بِمَنْزِلَتِهِ، فَأَقْدَمَ عَلَىٰ مَا نَهاهُ عَنْهُ ـ مُوافاةً لِسابِقِ عِلْمِهِ ـ فَأَهْبَطَهُ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِيَعْمُرَ أَرْضَهُ بِنَسْلِهِ، وَلِيُقِيمَ الْحُجَّةَ بِهِ عَلَىٰ عِبادِهِ، وَلَمْ يُخْلِهِمْ بَعْدَ أَنْ قَبَضَهُ، مِمّا يُؤَكِّدُ عَلَيْهِمْ حُجَّةَ رُبُوبِيَّتِهِ، وَيَصِلُ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَعْرِفَتِهِ، بَلْ تَعاهَدَهُمْ بِالْحُجَجِ عَلَىٰ أَلْسُنِ الْخِيَرَةِ مِنْ أَنْبِيائِهِ، وَمُتَحَمِّلِي وَدائِعِ رِسالَاتِهِ، قَرْناً فَقَرْناً».

٢ ـ ما في تفسير القمّيّ عن الإمام الصادق عليه السلام: «فَهَبَطَ آدَمُ عَلَى الصَّفَا، وَإِنَّمَا سُمِّيَتِ الصَّفَا لِأَنَّ صَفْوَةَ اللَّهِ نَزَلَ عَلَيْهَا، وَنَزَلَتْ حَوَّاءُ عَلَى الْمَرْوَةِ،

---

(١) البقرة ٢: ٣٦ ـ ٣٨.

(٢) النساء ٤: ١.

وَإِنَّمَا سُمِّيَتِ الْمَرْوَةَ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ نَزَلَتْ عَلَيْهَا، فَبَقِيَ آدَمُ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً سَاجِداً يَبْكِي عَلَى الْجَنَّةِ، فَنَزَلَ عَلَيْهِ جَبْرَئِيلُ عليه السلام فَقَالَ: يَا آدَمُ، أَ لَمْ يَخْلُقْكَ اللهُ بِيَدِهِ، وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَسْجَدَ لَكَ مَلَائِكَتَهُ؟

قَالَ: بَلىٰ.

قَالَ: وَأَمَرَكَ أَنْ لَا تَأْكُلَ مِنَ الشَّجَرَةِ، فَلِمَ عَصَيْتَهُ؟

قَالَ: يَا جَبْرَئِيلُ، إِنَّ إِبْلِيسَ حَلَفَ لِي بِاللهِ أَنَّهُ لِي نَاصِحٍ، وَمَا ظَنَنْتُ أَنَّ خَلْقاً يَخْلُقُهُ اللهُ يَحْلِفُ بِاللهِ كَاذِباً».

ومثله في قصص الأنبياء: بالإسناد عن الصدوق، عن أبيه، عن سعد، عن ابن عيسى، عن محمّد بن سنان، عن إسماعيل بن جابر، عن عبدالحميد بن أبي الديلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «هَبَطَ آدَمُ عليه السلام عَلَى الصَّفَا وَلِذَلِكَ سُمِّيَ الصَّفَا؛ لِأَنَّ الْمُصْطَفىٰ هَبَطَ عَلَيْهِ، قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفىٰ آدَمَ وَنُوحاً﴾[1]، وَهَبَطَتْ حَوَّاءُ عَلَى الْمَرْوَةِ، وَإِنَّمَا سُمِّيَتِ الْمَرْوَةَ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ هَبَطَتْ عَلَيْهَا، وَهُمَا جَبَلَانِ عَنْ يَمِينِ الْكَعْبَةِ وَشِمَالِهَا...»[2].

٣ ـ ما في علل الشرائع: عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إِنَّ آدَمَ لَمَّا عَصىٰ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَادَاهُ مُنَادٍ مِنْ لَدُنِ الْعَرْشِ: يَا آدَمُ، اخْرُجْ مِنْ جِوَارِي فَإِنَّهُ لَا يُجَاوِرُنِي أَحَدٌ عَصَانِي، فَبَكىٰ وَبَكَتِ الْمَلَائِكَةُ، فَبَعَثَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ جَبْرَئِيلَ فَأَهْبَطَهُ إِلَى الْأَرْضِ...»[3].

---

(١) آل عمران ٣: ٣٣.

(٢) بحار الأنوار: ١١: ١٩٦.

(٣) بحار الأنوار: ١١: ١٧٠، الحديث ١٨.

علاج إشكاليّة منافاة التطوّر للإخبار الدينيّ

في مواجهة هذه المشكلة توجد عدّة مواقف قد تشكّل خيارات مقنعة بحسب اختلاف وجهات نظر الباحثين:

الموقف الأوّل: أن يقال بأنّ نظريّة أو فرضيّة التطوّر لا تفيد اليقين والجزم بتسلسل النوع الإنسانيّ من نوع سابق، فالتطوّريّون ـ مثلاً ـ يعتمدون على الأحفوريّات السابقة على تاريخ تخلّق آدم أب البشر بالمنظور الدينيّ، وما فيها من تطوّر وتدرّج يناسب أن يكون تاريخاً لتطوّر النوع الإنسانيّ الحاليّ من الإنسان السابق، وهذه الأحفوريّات لا تفيد القطع بأنّ الإنسان الحالي متطوّر عمّا كان سابقاً على خلق آدم؛ إذ يبقى من المحتمل رجوع الأحفوريّات إلى نوع سابق على الإنسان الحالي انقرض في فترة من الفترات، ويوجد عدّة روايات تتحدّث عن آدميّين قبل آدم الذي تنتمي إليه البشريّة المعاصرة، وهي تتوافق مع هذا الاحتمال.

١ ـ في كتاب التوحيد للصدوق: عن جابر بن يزيد، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1]. قال: **يَا جَابِرُ، تَأْوِيلُ ذَلِكَ أَنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا أَفْنىٰ هَذَا الْخَلْقَ وَهذَا الْعَالَمَ، وَسَكَنَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ، جَدَّدَ اللهُ عَالَماً غَيْرَ هذَا الْعَالَمِ، وَجَدَّدَ خَلْقاً مِنْ غَيْرِ فُحُولَةٍ وَلَا إِنَاثٍ، يَعْبُدُونَهُ وَيُوَحِّدُونَهُ، وَخَلَقَ لَهُمْ أَرْضاً غَيْرَ هَذِهِ الْأَرْضِ تَحْمِلُهُمْ، وَسَمَاءً غَيْرَ هَذِهِ السَّمَاءِ تُظِلُّهُمْ، لَعَلَّكَ ترىٰ أَنَّ اللهَ إِنَّمَا خَلَقَ هَذَا الْعَالَمَ الْوَاحِدَ، وَترىٰ أَنَّ اللهَ**

---

(١) سورة ق ٥٠: ١٥.

لَمْ يَخْلُقْ بَشَراً غَيْرَكُمْ، بَلىٰ وَاللَّهِ لَقَدْ خَلَقَ اللهُ أَلْفَ أَلْفِ عَالَمٍ، وَأَلْفَ أَلْفِ آدَمٍ، أَنْتَ فِي آخِرِ تِلْكَ الْعَوَالِمِ وَأُولَئِكَ الْآدَمِيِّينَ»[١].

٢ ـ وعن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: هَلْ كَانَ فِي الْأَرْضِ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِ اللهِ تَعَالىٰ يَعْبُدُونَ اللهَ قَبْلَ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ؟ فَقَالَ نَعَمْ، قَدْ كَانَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِ اللهِ يُقَدِّسُونَ اللهَ وَيُسَبِّحُونَهُ وَيُعَظِّمُونَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لا يَفْتُرُونَ»[٢].

٣ ـ وفي جامع الأخبار: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إِنَّ مُوسَى سَأَلَ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُعَرِّفَهُ بَدْءَ الدُّنْيَا مُنْذُ كَمْ خُلِقَتْ، فَأَوْحَى اللهُ تَعَالىٰ إِلَى مُوسىٰ... فَمَكَثَتِ الدُّنْيَا خَرَاباً خَمْسِينَ أَلْفَ عَامٍ، ثُمَّ بَدَأْتُ فِي عِمَارَتِهَا، فَمَكَثَتْ عَامِرَةً خَمْسِينَ أَلْفَ عَامٍ ثُمَّ خَلَقْتُ ثَلَاثِينَ آدم ثَلَاثِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، مِنْ آدَمٍ إِلَى آدَمٍ أَلْفُ سَنَةٍ، فَأَفْنَيْتُهُمْ كُلَّهُمْ بِقَضَائِي وَقَدَرِي... ثُمَّ خَرَّبْتُهَا فَمَكَثَتْ خَرَاباً خَمْسِينَ أَلْفَ عَامٍ، ثُمَّ بَدَأْتُ فِي عِمَارَتِهَا فَمَكَثَتْ عَامِرَةً خَمْسِينَ أَلْفَ عَامٍ، ثُمَّ خَلَقْتُ أَبَاكَ آدَمَ عليه السلام...»[٣].

٤ ـ ما روى البرسيّ في مشارق الأنوار: عن الثمالي، عن عليّ بن الحسين عليهما السلام، قال: «إِنَّ اللهَ خَلَقَ مُحَمَّداً وَعَلِيّاً وَالطَّيِّبِينَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مِنْ نُورِ عَظَمَتِهِ، وَأَقَامَهُمْ أَشْبَاحاً قَبْلَ الْمَخْلُوقَاتِ، ثُمَّ قَالَ: أَ تَظُنُّ أَنَّ اللهَ لَمْ يَخْلُقْ

---

(١) التوحيد: ٢٧٨. الخصال: ٦٥٢.

(٢) بحار الأنوار: ٥٤: ٣٢٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٣١.

خَلْقاً سِوَاكُمْ ؟ بَلىٰ ، وَاللهِ لَقَدْ خَلَقَ اللهُ أَلْفَ أَلْفِ آدَمٍ ، وَأَلْفَ أَلْفِ عَالَمٍ ، وَأَنْتَ وَاللهِ فِي آخِرِ تِلْكَ الْعَوَالِمِ»[1].

٥ ـ ما في كتاب الخصال للشيخ الصدوق: عن الباقر عليه السلام : «**لَقَدْ خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْأَرْضِ مُنْذُ خَلَقَهَا سَبْعَةَ عَالَمِينَ ، لَيْسَ هُمْ وُلْدَ آدَمَ ، خَلَقَهُمْ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ فَأَسْكَنَهُمْ فِيهَا وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ مَعَ عَالَمِهِ ، ثُمَّ خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ آدَمَ أَبَا هَذَا الْبَشَرِ وَخَلَقَ ذُرِّيَّتَهُ مِنْهُ ...**»[2].

٦ ـ ومن ذلك ما في تفسير القمّيّ وعلل الشرائع من حديث أمير المؤمنين عليه السلام عن خلق قبل آدم يسمّى (النسناس).

وأمّا بعض المؤيّدات التي تنطلق من ملاحظة الإنسان المعاصر كوجود غشاء الصفار ، وتشكّل الجنين بهيئة السمك ، ثمّ الزواحف ، أو وجود الزوائد التي يحتمل أنّها كانت ذات فاعليّة في بعض مراحل التطوّر ، فهي لا تفيد الجزم بتطوّر الإنسان المعاصر عن نوع سابق ، وغاية ما تفيده الاحتمال ، وفي مقابله احتمال أنّ المصمّم الحكيم يرى أنّ هذا النظام الأكمل الذي لا ينفكّ عن لوازم التزاحم لا يتحقّق وفق كماله إلّا وفق هذه الكيفيّة ، وسوف يأتي تفصيل ذلك في الفصل الرابع إن شاء الله.

وعليه نتيجة هذه المعطيات الاحتماليّة في نفسها لا توجب رفع اليد عمّا دلّ عليه النقل الثابت عن المعصومين. ولا يخفى أنّ ثبوت وجود الإنسان المعاصر كنوع مستقلّ لا ينافي ثبوت نظريّة التطوّر في سائر الأنواع.

---

(١) بحار الأنوار: ٥٤: ٣٣٦.

(٢) الخصال: ٢: ٣٥٩.

وأمّا التطابق الجينيّ والتماثل الكبير بين الأنواع فهو أعمّ من الانتواع؛ إذ قد يكون سببه وحدة الفاعل في جميع الأنواع، لا وحدة الأنواع نفسها، وبهذا ينبغي التفريق بدقّة بين المعطى العلميّ القائل بوجود تطابق بين النوع في الشريط الوراثيّ، وبين النتيجة التي يراد إثباتها وهي تسلسل الأنواع من أصل مشترك، أو وجود فاعل مشترك شكّل المادّة بنحو متشابه إلى حدّ كبير لأنّه يرى هذا التشابه الصيغة الأكمل لخلق الأنواع، والمعطى الأوّل أعمّ ولا يعين ما يدّعيه التطوّريّون.

الموقف الثاني: هو أنّ القرآن ليس صريحاً في عدم تخلّق آدم من سلالات متطوّرة بالنحو الذي يفهمه عامّة المسلمين، فقد ذكر العلّامة الطباطبائيّ ﵀: «أنّ الآيات القرآنيّة ظاهرة ظهوراً قريباً من الصراحة في أنّ البشر الموجودين اليوم -ونحن منهم- ينتهون بالتناسل إلى زوج أي رجل وامرأة بعينهما، وقد سمّي الرجل في القرآن بآدم، وهما غير متكوّنين من أب وأُمّ بل مخلوقان من تراب أو طين أو صلصال أو الأرض على اختلاف تعبيرات القرآن.

فهذا هو الذي يفيده الآيات ظهوراً معتدّاً به وإن لم تكن نصّيّة صريحة لا تقبل التأويل ولا المسألة من ضروريّات الدين. نعم، يمكن عدّ انتهاء النسل الحاضر إلى آدم ضروريّاً من القرآن، وأمّا أنّ آدم هذا هل أُريد به آدم النوعيّ، أعني الطبيعة الإنسانيّة الفاشية في الأشخاص، أو عدّة معدودة من الأفراد هم أُصول النسب والآباء والأُمّهات الأوّليّة، أو فرد إنسانيّ واحد بالشخص؟

وعلى هذا التقدير، هل هو فرد من نوع الإنسان تولّد من نوع آخر

ـ كالقردة مثلاً ـ على طريق تطوّر الأنواع وظهور الأكمل من الكامل، والكامل من الناقص، وهكذا، أو هو فرد من الإنسان كامل بالكمال الفكريّ تولّد من زوج من الإنسان غير المجهّز بجهاز التعقّل فكان مبدأ لظهور النوع الإنسانيّ المجهّز بالتعقّل القابل للتكليف، وانفصاله من النوع غير المجهّز بذلك، فالبشر الموجودون اليوم نوع كامل من الإنسان ينتهي أفراده إلى الإنسان الأوّل الكامل الذي يسمّى بآدم، وينشعب هذا النوع الكامل بالتولّد تطوراً من نوع آخر من الإنسان ناقص فاقد للتعقّل وهو يسير القهقرى في أنواع حيوانيّة مترتّبة حتّى ينتهي إلى أبسط الحيوان تجهيزاً وأنقصها كمالاً، وإن أخذنا من هناك سائرين لم نزل ننتقل من ناقص إلى كامل، ومن كامل إلى أكمل، حتّى ننتهي إلى الإنسان غير المجهّز بالتعقّل ثمّ إلى الانسان الكامل، كلّ ذلك في سلسلة نسبيّة متّصلة مؤلّفة من آباء وأعقاب.

أو أنّ سلسلة التوالد والتناسل تنقطع بالاتّصال بآدم وزوجه وهما متكوّنان من الأرض من غير تولّد من أب وأمّ، فليس شيء من هذه الصور ضروريّاً»[1].

ثمّ بيّن ﷺ أنّ كون آدم وحوّاء غير متولّدين من أبوين، وبالتالي غير منحدرين من نوع سابق، هو الظاهر من الآيات وليس صريحاً، فإنّ الآيات لم تبيّن كيفيّة خلق آدم من الأرض، وأنّه هل عملت في خلقه علل وعوامل خارقة للعادة؟ وهل تمّت خلقته بتكوين إلـهيّ آنيّ من غير مهل، فتبدّل الجسد المصنوع من طين بدناً عادياً ذا روح إنسانيّ، أو أنّه عاد

(١) تفسير الميزان: ١٦: ٢٦١ و ٢٦٢.

إنساناً تامّاً كاملاً في أزمنة معتدّ بها يتبدّل عليه فيها استعداد بعد استعداد، وصورة وشكل بعد صورة وشكل، حتّى تمّ الاستعداد فنفخ فيه الروح.

وبالجملة: اجتمعت عليه من العلل والشرائط نظير ما تجتمع على النطفة في الرحم.

وعليه إذا لم يكن القرآن صريحاً في بيان كيفيّة خلق آدم وحوّاء، ولم يبيّن على نحو اليقين أنّه لم ينحدر من سلالات تطوّريّة، فلا مانع من الأخذ بالمعطيات العلميّة في نظريّة التطوّر وإثبات أنّ آدم وحواء بلحاظ الروح هما موجودان أمريّان، وأمّا بلحاظ البدن فهما موجودان تطوّريّان، وليس في هذا ما يصادم صريح القرآن الكريم والروايات.

بل يمكن أن يقال في القرآن والروايات ما يؤيّد ذلك، فقد دلّت آيات القرآن الكريم والروايات الشريفة على خلق آدم وجميع البشر من طين وتراب ومن الأرض ومن صلصال وعلى نحو التدريج، وفيها دلالة على أنّ أصل كلّ شيء بما في ذلك الإنسان يعود إلى حقيقة واحدة، يقول تعالى حول الأصل المشترك لكلّ شيء: ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[١]، ﴿**وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾[٢].

ويقول حول خلق الإنسان عامّة: ﴿**خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ**﴾[٣]، ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِن طِينٍ**﴾[٤]، ﴿**وَبَدَأَ خَلْقَ**

---

(١) الأنعام ٦: ٩٩.

(٢) الأنبياء ٢١: ٣٠.

(٣) الرحمن ٥٥: ١٤.

(٤) المؤمنون ٢٣: ١٢.

الْإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلاَلَةٍ مِن مَاءٍ مَهِينٍ ﴾[١]، ﴿**وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً**﴾[٢]، ﴿**وَاللهُ أَنبَتَكُم مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتاً**﴾[٣].

ويقول حول خلق آدم: ﴿**إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾[٤].

وقد بيّنت الروايات أنّ طينة آدم من الأرض، وإليك بعضها:

١ ـ رسول الله ﷺ: «**النّاس ولد آدم، وآدم من تراب**»[٥].

٢ ـ عنه ﷺ: «**إنّ الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، جاء منهم الأحمر والأبيض والأسود، وبين ذلك، والخبيث والطيب، والسهل والحزن، وبين ذلك**»[٦].

٣ ـ الإمام عليّ عليه السلام ـ في صفة خلق آدم عليه السلام ـ في نهج البلاغة: «**ثُمَّ جَمَعَ سُبْحانَهُ مِنْ حَزْنِ الْأَرْضِ وَسَهْلِها، وَعَذْبِها وَسَبَخِها، تُرْبَةً سَنَّها بالماءِ حَتّىٰ خَلَصَتْ، وَلَاطَها بِالبَلَّةِ حَتّىٰ لَزَبَتْ، فَجَبَلَ مِنْها صُورَةً ذاتَ أَحْناءٍ وَوُصُولٍ، وَأَعْضاءٍ وَفُصُولٍ، أَجْمَدَها حَتَّى اسْتَمْسَكَتْ، وَأَصْلَدَها حَتّىٰ صَلْصَلَتْ، لِوَقْتٍ مَعْدُودٍ، وَأَمَدٍ مَعْلُومٍ، ثُمَّ نَفَخَ فِيها مِنْ رُوحِهِ فَمَثُلَتْ إِنْساناً ذا أَذْهانٍ يُجيلُها، وَفِكَرٍ يَتَصَرَّفُ بِها، وَجَوارِحَ يَخْتَدِمُها، وَأَدَواتٍ يُقَلِّبُها، وَمَعْرِفَةٍ**

---

(١) السجدة ٣٢: ٧ و ٨.

(٢) نوح ٧١: ١٤.

(٣) نوح ٧١: ١٧.

(٤) سورة ص ٣٨: ٧١ و ٧٢.

(٥) كنز العمّال: ٦: ١٣٠، الحديث ١٥١٣٤.

(٦) مسند أحمد بن حنبل: ٤: ٤٠٠.

يَفْرُقُ بِها بَيْنَ الحَقِّ وَالباطِلِ، وَالأَذْوَاقِ وَالمشامِّ، وَالْأَلوان وَالْأَجْناس، مَعْجُوناً بطِينَةِ الْأَلوان المُخْتَلِفَةِ، وَالأَشْباهِ المُؤْتَلِفَةِ، وَالْأَضْدادِ المُتَعادِيَةِ، وَالْأَخْلاطِ المُتَبايِنَةِ، مِنَ الحَرِّ وَالبَرْدِ، وَالبَلَّةِ وَالجُمُودِ»[١].

٤ ـ عنه عليه السلام: «إنّ آدم خلق من أديم الأرض، فيه الطيب والصالح والردي، وكلّ ذلك أنت راء في ولده»[٢].

٥ ـ رسول الله صلى الله عليه وآله لمّا سئل عن آدم لِمَ سمّي آدم: **لِأَنَّهُ خُلِقَ مِنْ طِينِ الْأَرْضِ وَأَدِيمِهَا.**

قال: فآدم خلق من طين كلّه، أو طين واحد؟ **بَلْ مِنَ الطِّينِ كُلِّهِ، وَلَوْ خُلِقَ مِنْ طِينٍ وَاحِدٍ لَمَا عَرَفَ النَّاسُ بَعْضُهُمْ بَعْضاً، وَكَانُوا عَلىٰ صُورَةٍ وَاحِدَةٍ.**

قال: فلهم في الدنيا مثل؟ قال: **التُّرَابُ فِيهِ أَبْيَضُ وَفِيهِ أَخْضَرُ، وَفِيهِ أَشْقَرُ وَفِيهِ أَغْبَرُ، وَفِيهِ أَحْمَرُ وَفِيهِ أَزْرَقُ، وَفِيهِ عَذْبٌ وَفِيهِ مِلْحٌ، وَفِيهِ خَشِنٌ وَفِيهِ لَيِّنٌ، وَفِيهِ أَصْهَبُ، فَلِذَلِكَ صَارَ النَّاسُ فِيهِمْ لَيِّنٌ، وَفِيهِمْ خَشِنٌ، وَفِيهِمْ أَبْيَضُ وَفِيهِمْ أَصْفَرُ وَأَحْمَرُ، وَأَصْهَبُ وَأَسْوَدُ، عَلىٰ أَلْوَانِ التُّرَابِ.....»**[٣].

٦ ـ الإمام عليّ عليه السلام لمّا سئل عن وجه تسمية آدم وحوّاء: «**لِأَنَّهُ خُلِقَ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ؛ وَذَلِكَ أَنَّ اللهَ تَعَالىٰ بَعَثَ جَبْرَئِيلَ عليه السلام وَأَمَرَهُ أَنْ يَأْتِيَهُ مِنْ أَدِيمِ**

---

(١) بحار الأنوار: ١١: ١٢١.

(٢) كنز العمّال: ١٥٢٢٧.

(٣) الخصال: ٢: ٤٧١.

الْأَرْضِ بِأَرْبَعِ طِينَاتٍ: طِينَةٍ بَيْضَاءَ، وَطِينَةٍ حَمْرَاءَ، وَطِينَةٍ غَبْرَاءَ، وَطِينَةٍ سَوْدَاءَ، وَذَلِكَ مِنْ سَهْلِهَا وَحَزْنِهَا، ثُمَّ أَمَرَهُ أَنْ يَأْتِيَهُ بِأَرْبَعِ مِيَاهٍ: مَاءٍ عَذْبٍ، وَمَاءٍ مِلْحٍ، وَمَاءٍ مُرٍّ، وَمَاءٍ مُنْتِنٍ، ثُمَّ أَمَرَهُ أَنْ يُفْرِغَ الْمَاءَ فِي الطِّينِ، وَأَدَمَهُ اللهُ بِيَدِهِ فَلَمْ يَفْضُلْ شَيْءٌ مِنَ الطِّينِ يَحْتَاجُ إِلَى الْمَاءِ، وَلَا مِنَ الْمَاءِ شَيْءٌ يَحْتَاجُ إِلَى الطِّينِ، فَجَعَلَ الْمَاءَ الْعَذْبَ فِي حَلْقِهِ، وَجَعَلَ الْمَاءَ الْمَالِحَ فِي عَيْنَيْهِ، وَجَعَلَ الْمَاءَ الْمُرَّ فِي أُذُنَيْهِ، وَجَعَلَ الْمَاءَ الْمُنْتِنَ فِي أَنْفِهِ، وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ حَوَّاءُ حَوَّاءَ لِأَنَّهَا خُلِقَتْ مِنَ الْحَيَوَانِ»[1].

والنتيجة هو أنّه يمكن ـ إذا ثبت تطوّر الإنسان جزماً ـ أن يدّعى أنّ القرآن لو كان ينافي النظريّة فهو ينافيها على نحو الظهور؛ إذ غاية ما يدلّ عليه أنّ النسل البشريّ يرجع إلى نفس واحدة، ويحتمل مراد القرآن نفس إنسانيّة واحدة، وهذا لا ينفي رجوع هذه النفس الواحدة إلى نوع سابق في تطوّرها الجسديّ إلّا بالظهور، والظهور يقبل التأويل.

الموقف الثالث: أن يلتزم بظاهر القرآن في عدم تخلّق آدم من سلالة سابقة في جسده، ومع ذلك يحافظ على ما نجده في الإنسان من مشابهة لأنواع أُخرى على مستوى الشريط الوراثيّ ومراحل التكامل في الرحم والزوائد المدّعاة، وتشابه البنية الجسديّة وتقارب الوظائف، وذلك بالقول بأنّ ما تدلّ عليه الروايات هو خلق الإنسان من أديم الأرض بمختلف بقاعها، وهذه المادّة تحوي على الحساء الحيويّ لسائر الأنواع السابقة، وبهذا انتقل التشابه من الأنواع السابقة إلى الإنسان.

---

(١) علل الشرائع: ١: ٢.

الموقف الرابع: أن يسلك مسلك بعض الحداثيّين القائل بأنّ القصص الوارد في القرآن والروايات لا يراد به الإخبار عن حقائق تاريخيّة تحقّقت سابقاً، وإنّما هي رموز وصور تمثيليّة الهدف منها بيان المثل والمواعظ بأُسلوب مؤثّر على المشاعر، ففي الحقيقة لم يكن هناك آدم أوّل خلقه الله في السماء ثمّ أخضع الملائكة له وأدخله الجنّة وامتحنه ثمّ أخرجه من الجنّة وأهبطه إلى الأرض، فإنّ المراد بآدم هو آدم النوعيّ دون الشخصيّ، بمعنى الطبيعة الإنسانيّة الخارجيّة الفاشية في الأفراد، والمراد ببنوّة الأفراد له تكثّر الأشخاص منه بانضمام القيود إليه، وقصّة دخوله الجنّة وإخراجه منها لمعصيته بإغواء من الشيطان تمثيل تخييليّ لمكانته في نفسه، ووقوفه موقف القرب ثمّ كونه في معرض الهبوط باتّباع الهوى وطاعة إبليس.

وبالجملة: يشبه أن تكون هذه القصّة التي قصّها الله تعالى من إسكان آدم وزوجته الجنّة، ثمّ إهباطهما لأكل الشجرة، كالمثل يُمثّل به ما كان الإنسان فيه قبل نزوله إلى الدنيا من السعادة والكرامة بسكونه حضيرة القدس، ومنزل الرفعة والقرب، ودار نعمة وسرور، وأُنس ونور، ورفقاء طاهرين، وأخلّاء روحانيّين، وجوار ربّ العالمين.. ثمّ إنّه يختار مكانه كلّ تعب وعناء ومكروه وألم بالميل إلى حياة فانية، وجيفة منتنة دانية، ثمّ إنّه لو رجع بعد ذلك إلى ربّه لأعاده إلى دار كرامته وسعادته، ولو لم يرجع إليه وأخلد إلى الأرض، واتّبع هواه فقد بدّل نعمة الله كفراً»[1].

وقد قال بعض الباحثين: «إنّنا إذا أخذنا القرآن الكريم ـ خصوصاً ـ

---

(١) تفسير الميزان: ١: ١٣٢.

فسوف نجد أنّه يبيّن قصّة آدم كنموذج. ولا يستفيد من كيفيّة خلقة آدم العجيبة لإثبات العقيدة الإلهيّة، وإنّما يركّز عليها لبيان المقام المعنويّ للإنسان وبيان مجموعة من المسائل الأخلاقيّة، وعليه فمن الممكن تماماً لإنسان يعتقد بالله وبالقرآن أن يحتفظ بإيمانه هذا، وفي نفس الوقت يوجّه قصّة آدم بتوجيه معيّن. فلدينا اليوم أفراد معتقدون بالله والرسول والقرآن وهؤلاء يفسّرون خلقة آدم في القرآن بتفسير ينطبق تمام الانطباق على ما جاء في العلوم الحديثة».

وهذا الموقف في الحقيقة ينشأ من حالة من الذهول سببها عدم إمكانيّة الجمع بين نظريّة التطوّر كحقيقة ـ عند أصحاب هذا الموقف ـ وما تدلّ عليه النصوص من خلق آدم مستقلّاً وتناسل جميع البشر المعاصرين منه.

الملاحظة الثانية: هي أنّ نظريّة التطوّر فرضت نحواً من العشوائيّة في مرحلة من مراحل التطوّر ثمّ أعطت تحليلاً منطقيّاً في الانتخاب الطبيعيّ يعتمد على مبدأ البقاء للأصلح.

والعشوائيّة تعني عدم وجود تفسير منطقيّ للحادث أو الحوادث، وليس عدم وجود تفسير منطقيّ مدرك من قِبلنا؛ لأنّه غاية ما نملك الجهل بالتفسير، والجهل وعدم معرفة التفسير لا يعني عدم وجوده، وبهذا تكون العشوائيّة المذكورة عشوائيّة نسبيّة لوحظ فيها جهل الملاحظ للتفسير المنطقيّ في بعض مراحل التطوّر، وعلمه بالتفسير المنطقيّ في البعض الآخر.

وفي الحقيقة هنالك تفسير منطقيّ، وهو نظام المادّة والحركة، وقوانين التزاحم الحاكمة على متغيّراتها، فإنّها تقتضي تدافع وتعاضد المكوّنات والجسيمات وهذا نظير ما قيل من تأثير الجسيمات المنبعثة من الانفجارات

الكونيّة على الشريط الوراثيّ في النواة، فإنّ لهذه الانفجارات والانبعاثات قواعد تحكمه كما أنّ لتأثر الشريط الوراثيّ قواعد تحكمه، لو قدّر لنا الإحاطة بالتأثيرات المتبادلة وزمان حدوث أسبابها بالدقّة لأمكننا التنبّؤ بكلّ الحوادث التي توصف بالعشوائيّة، وملاحظة السجّل التراكميّ الذي يتحرّك ضمن مؤشّر تصاعديّ كما يعترف التطوّريون من مخلوقات بدائيّة إلى مخلوقات أكثر تطوّراً وتعقيداً حتّى نصل إلى الإنسان الذي تفوق خصائصه الوجوديّة متطلّبات البقاء تفيد الجزم بالهدفيّة، وهذه الهدفيّة المجموعيّة للطبيعة لا تنافي وقوع التزاحم وتكامل وتطوّر بعض الكائنات على حساب البعض الآخر، وهذا ما يمكن أن يخرج به وجود بعض التصميات الرديئة.

وقد اعتمد أئمّة أهل البيت عليهم السلام هذا السجّل التراكميّ في تشكّل الأنواع وتطوّرها حتّى ضمن الأفراد داخل النوع في البرهنة على وجود الفاعل والهدف ففي نهج البلاغة: من خطبة أمير المؤمنين عليه السلام في صفة عجيب خلق أصناف من الحيوان: «**وَلَوْ فَكَّرُوا في عِظِيمِ الْقُدْرَةِ، وَجَسِيمِ النِّعْمَةِ، لَرَجَعُوا إِلَى الطَّرِيقِ، وَخافُوا عَذابَ الْحَرِيقِ، وَلٰكِنِ الْقُلُوبُ عَلِيلَةٌ، وَالْبَصائِرُ مَدْخُولَةٌ. أَلَا يَنْظُرُونَ إِلىٰ صَغِيرِ ما خَلَقَ، كَيْفَ أَحْكَمَ خَلْقَهُ، وَأَتْقَنَ تَرْكِيبَهُ، وَفَلَقَ لَهُ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ، وَسَوّىٰ لَهُ الْعَظْمَ وَالْبَشَرَ!**

انْظُرُوا إِلىٰ النَّمْلَةِ في صِغَرِ جُثَّتِها، وَلَطافَةِ هَيْئَتِها، لَا تَكادُ تُنالُ بِلَحْظِ الْبَصَرِ، وَلَا بِمُسْتَدْرَكِ الْفِكَرِ، كَيْفَ دَبَّتْ عَلىٰ أَرْضِها، وَصُبَّتْ عَلىٰ رِزْقِها، تَنْقُلُ الْحَبَّةَ إِلىٰ جُحْرِها؛ وَتُعِدُّها في مُسْتَقَرِّها. تَجْمَعُ في حَرِّها لِبَرْدِها، وَفي وِرْدِها لِصَدَرِها؛ مَكْفُولٌ بِرِزْقِها، مَرْزُوقَةٌ بِوِفْقِها، لَا يُغْفِلُها الْمَنّانُ،

وَلَا يَحْرِمُها الدَّيّانُ، وَلَوْ في الصَّفا الْيابِسِ، وَالْحَجَرِ الْجامِسِ! وَلَوْ فَكَّرْتَ في مَجارِي أَكْلِها، في عُلْوِها وَسُفْلِها، وَما في الْجَوْفِ مِنْ شَراسِيفِ بَطْنِها، وَما في الرَّأْسِ مِنْ عَيْنِها وَأُذُنِها، لَقَضَيْتَ مِنْ خَلْقِها عَجَباً، وَلَقِيتَ مِنْ وَصْفِها تَعَباً!

فَتَعالَىٰ الَّذي أَقامَها عَلَىٰ قَوائِمِها، وَبَناها عَلَىٰ دَعائِمِها! لَمْ يَشْرَكْهُ في فِطْرَتِها فاطِرٌ، وَلَمْ يُعِنْهُ عَلَىٰ خَلْقِها قادِرٌ. وَلَوْ ضَرَبْتَ في مَذاهِبِ فِكْرِكَ لِتَبْلُغَ غاياتِهِ، ما دَلَّتْكَ الدَّلَالَةُ إِلَّا عَلَىٰ أَنَّ فاطِرَ النَّمْلَةِ هُوَ فاطِرُ النَّخْلَةِ، لِدَقِيقِ تَفْصِيلِ كُلِّ شَيْءٍ، وَغامِضِ اخْتِلَافِ كُلِّ حَيٍّ. وَما الْجَلِيلُ وَاللَّطِيفُ، وَالثَّقِيلُ وَالْخَفِيفُ، وَالْقَوِيُّ وَالضَّعِيفُ، في خَلْقِهِ إِلَّا سَواءٌ.

وَكَذٰلِكَ السَّماءُ وَالْهَواءُ، وَالرِّياحُ وَالْماءُ. فَانْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، وَالنَّباتِ وَالشَّجَرِ، وَالْماءِ وَالْحَجَرِ، وَاخْتِلَافِ هٰذا اللَّيْلِ وَالنَّهارِ، وَتَفَجُّرِ هٰذِهِ الْبِحارِ، وَكَثْرَةِ هٰذِهِ الْجِبالِ، وَطُولِ هٰذِهِ الْقِلَالِ وَتَفَرُّقِ هٰذِهِ اللُّغاتِ، وَالْأَلْسُنِ الْمُخْتَلِفاتِ. فالوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدِّرَ، وَجَحَدَ الْمُدَبِّرَ! زَعَمُوا أَنَّهُمْ كالنَّباتِ ما لَهُمْ زارِعٌ، وَلَا لاِخْتِلَافِ صُوَرِهِمْ صانِعٌ، وَلَمْ يَلْجَؤُوا إِلَىٰ حُجَّةٍ فِيما ادَّعَوا، وَلَا تَحْقِيقٍ لِما أَوْعَوْا، وَهَلْ يَكُونُ بِناءٌ مِنْ غَيْرِ بانٍ، أَوْ جِنايَةٌ مِن غَيْرِ جانٍ.

وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ في الْجَرادَةِ، إِذْ خَلَقَ لَها عَيْنَيْنِ حَمْراوَيْنِ، وَأَسْرَجَ لَها حَدَقَتَيْنِ قَمْراوَيْنِ، وَجَعَلَ لَها السَّمْعَ الْخَفِيَّ، وَفَتَحَ لَها الْفَمَ السَّوِيَّ، وَجَعَلَ لَها الْحِسَّ الْقَوِيَّ، وَنابَيْنِ بِهِما تَقْرِضُ، وَمِنْجَلَيْنِ بِهِما تَقْبِضُ. يَرْهَبُها الزُّرّاعُ

في زَرْعِهِمْ، وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ذَبَّها، وَلَوْ أَجْلَبُوا بِجَمْعِهِمْ، حَتَّىٰ تَرِدَ الْحَرْثَ في نَزَوَاتِها، وَتَقْضي مِنْهُ شَهَواتِها. وَخَلْقُها كُلُّهُ لَا يُكَوِّنُ إِصْبَعاً مُسْتَدِقَّةً»[١].

الملاحظة الثالثة: نستكشفها من الملاحظة السابقة، وهي أنّ وحدة النظام الحاكم على جميع الأحياء ووحدة آليّة التطوّر تفيد وجود قوانين ثابتة جعلت في المادّة، وهذه القوانين في أصل تحقّقها وكيفيّتها، تحتاج إلى موجد ولا يمكن أن تكون محقّقة لنفسها في عرض تحقيقها للظواهر.

إنّ نظريّة التطوّر لو سلّمنا بها وانتهينا إلى أنّها حقيقة غير قابلة للدحض فهي ليست بديلاً عن الاعتقاد بوجود الإله، وإنّما هي تشكّل الصيغة التي يدبّر بها الله سبحانه نظام الطبيعة.

وبعبارة أُخرى: إنّ ما تنتجه ملاحظة عالم الطبيعة والتأمّل فيها، ومراعاة قواعد العقل السليم، هو أنّ هنالك تطويراً إلـهيّاً للكائنات يسير وفق قوانين دقيقة لا تتخلّف، وقد يتوهّم البعض وجود تخلّف في بعض الظواهر، وليس الأمر كذلك، فما نعتبره تخلّف عن القانون في الحقيقة يندرج تحت خروج الظاهرة من قانون واندراجها تحت قانون آخر بسبب تقتضيه الطبيعة المتغيّرة للمادّة في نطاقها المتزاحم، وسوف يأتي بيان ذلك في الفصل الرابع إن شاء الله.

إنّ دلالة القانون والنظام و انحفاظهما على وجود الصانع تعالى هو الدليل الذي أكّد عليه أئمّة أهل البيت عليهم السلام في حواراتهم مع الملاحدة، فعن هشام بن الحكم، قال: «دخل ابن أبي العوجاء على الصادق عليه السلام فقال الصادق عليه السلام:

---

(١) بحار الأنوار: ٦١: ٤٠.

أَنْتَ مَصْنُوعٌ أَمْ غَيْرُ مَصْنُوعٍ؟ قال: لست بمصنوع.

فقال له الصادق: فَلَوْ كُنْتَ مَصْنُوعاً كَيْفَ كُنْتَ؟ فلم يحر ابن أبي العوجاء جواباً، وقام وخرج.

قال: دخل أبو شاكر الديصاني ـ وهو زنديق ـ على أبي عبد الله وقال: يا جعفر بن محمّد، دلّني على معبودي؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: اجْلِسْ، فإذا غلام صغير في كفّه بيضة يلعب بها، فقال أبو عبد الله: نَاوِلْنِي ـ يَا غُلَامُ ـ الْبَيْضَةَ، فناوله إيّاها، فقال أبو عبد الله: يَا دَيَصَانِيُّ، هَذَا حِصْنٌ مَكْنُونٌ لَهُ جِلْدٌ غَلِيظٌ، وَتَحْتَ الْجِلْدِ الْغَلِيظِ جِلْدٌ رَقِيقٌ، وَتَحْتَ الْجِلْدِ الرَّقِيقِ ذَهَبَةٌ مَائِعَةٌ وَفِضَّةٌ ذَائِبَةٌ، فَلَا الذَّهَبَةُ الْمَائِعَةُ تَخْتَلِطُ بِالْفِضَّةِ الذَّائِبَةِ، وَلَا الْفِضَّةُ الذَّائِبَةُ تَخْتَلِطُ بِالذَّهَبَةِ الْمَائِعَةِ، فَهِيَ عَلَىٰ حَالِهَا لَا يَخْرُجُ مِنْهَا خَارِجٌ مُصْلِحٌ فَيُخْبِرَ عَنْ إِصْلَاحِهَا، وَلَا يَدْخُلُ إِلَيْهَا دَاخِلٌ مُفْسِدٌ فَيُخْبِرَ عَنْ إِفْسَادِهَا، لَا يُدْرَىٰ لِلذَّكَرِ خُلِقَتْ أَمْ لِلْأُنْثَىٰ، تَنْفَلِقُ عَنْ مِثْلِ أَلْوَانِ الطَّوَاوِيسِ، أَتَرَىٰ لَهُ مُدَبِّراً؟

قال: فأطرق مليّاً ثمّ قال: أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، وأنّك إمام وحجة من الله على خلقه، وأنا تائب ممّا كنت فيه»[١].

إنّ التأمل في هذه الرواية يبيّن لنا تصدّي المعصومين لمنطلقات التطوّريّين من قديم الزمان وبيانهم للأجوبة العلميّة الدقيقة عليها، تأمّل أخي الكريم

---

(١) الاحتجاج: ٢: ٧٢.

في قول الإمام عليه السلام: «**تَنْفَلِقُ عَنْ مِثْلِ أَلْوَانِ الطَّوَاوِيسِ، أَ تَرَى لَهُ مُدَبِّراً؟**»، فإنّك سوف تجد فيه ما يبيّن الخلل العلميّ في اعتماد التطوّريّين على قانون الانتخاب الطبيعيّ في تخريج هذا التنوّع العجيب الذي نشاهده في سيرنا في الأرض، فإنّ هذا القانون كما يزعم التطوّريّون يعني بقاء الأقوى ومن حظوظه في الاستمرار أفضل، وبهذا تنقرض السلالات الضعيفة وتبقى القويّة.

يقول كوين في كتاب (لماذا النشوء والتطوّر حقيقة؟): «فكرة الانتخاب ليست عسيرة على الفهم. إذا تباين الأفراد في نوع جينيّاً أحدهم عن الآخر، وكان بعض هذه الاختلافات يؤثّر على قدرة الفرد على البقاء والتكاثر في بيئته، من ثمّ فإنّه في الجيل التالي سيكون للجينات المؤدّية إلى بقاء وتكاثر أعلى نسخ أكثر مقارنة بالجينات التي ليست جيّدة»[1].

ويواجه التطوّريّون عدّة أسئلة ترتبط بهذا الزعم:

السؤال الأوّل: إنّ ما نشاهده لا يحكي القوّة فقط، وإنّما يحكي الجمال والتناسق في الأجزاء والألوان، فكيف استطاع الانتخاب الفاقد للشعور تشكّل هذه المظاهر التي لا دخل لها في البقاء لتساوي الواجد والفاقد لها في فرص البقاء والاستمرار؟

وهذا ما أشار إليه الإمام عليه السلام في قوله: «**تَنْفَلِقُ عَنْ مِثْلِ أَلْوَانِ الطَّوَاوِيسِ، أَ تَرَى لَهُ مُدَبِّراً؟**».

السؤال الثاني: لماذا انقرضت السلالات السابقة على الإنسان مع بقاء

---

(١) لماذا النشوء والتطوّر حقيقة؟: ٢٦.

سلالة الإنسان وسلالات أُخرى ليست أكثر استعداداً للبقاء من السلالات المنقرضة، كيف استطاع الفناء فرز بعض الأنواع عن البعض الآخر مع تعدّدها واشتراك بيئتها ؟

السؤال الثالث: كيف نوجّه تطابق أكثر أفراد الإنسان على وجود جهات من القوّة والإتقان هي فوق ما يتطلّبه البقاء، فإنّ بقاء الإنسان لا يحتاج إلى هذه القدرة العقليّة الخارقة التي استطاع الإنسان أن يكشف بها الكثير من التعقيدات الكونيّة كقواعد فيزياء الكمّ والتفاعلات الواقعة في النانو والفيمتو الثانية، وتفاصيل حياة الكوارك الثقيل[1].

إنّ هذه القدرة العقليّة الفائقة المتناسلة والمتوفّر في عامّة الناس ولا يشذّ عنها إلّا حالات نادرة لعوامل تقتضيها مزاحمات عالم المادّة في إطار التغيّر والحركة لا يمكن تخريجها على أساس قانون البقاء للأصلح والأقوى؛ لأنّ البقاء غير مفتقر إليها، فلماذا حفظها لنا الانتخاب الطبيعيّ في عامّة أفراد البشر، ولم يحفظ بمقدار مساوٍ الأفراد الذين لا يبلغون هذا الحدّ من الذكاء والقدرة العقليّة، وتوجد عندهم قدرات محدودة تمكّنهم من التفكير بالمقدار الذي يستثمره عامّة الناس من قدرات العقل مع العجز عمّا هو أعلى منه ؟

يقول وليم جيمس: «نحن نستعمل جزءاً صغيراً فقط من الموارد العقليّة والبدنيّة لدينا»[2].

---

(١) الكوارك الثقيل: مخلوق صغير جدّاً أوّلي يعيش ٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠١ وجزء من ثانية، ويموت وفي هذه المدّة، له ماضٍ وحاضر ومستقبل، وتتكوّن له فيها أُسرة ويولد خلفاء، وتعتبر حياته مستقرّة عند العلماء.

(٢) طاقات الرجال: ١٢.

ويقول يوري جيلر في مقدّمة كتابه (قوّة عقل): «عقولنا قادرة على الأعمال الفذّة الرائعة الغير معقولة، حتّى الآن لا نستخدم سِعَتها الكاملة. في الحقيقة معظمنا يستخدم فقط حوالي ١٠ بالمائة من أدمغتنا إذا كان ذلك كذلك، التسعون في المئة الآخرين ممتلئون بجهد غير مُستغَلّ وقدرات غير مكتشَفة، والذي يعني أنّ عقولنا تعمل في مجال محدود جدّاً بدلاً من اتّساعها الكامل».

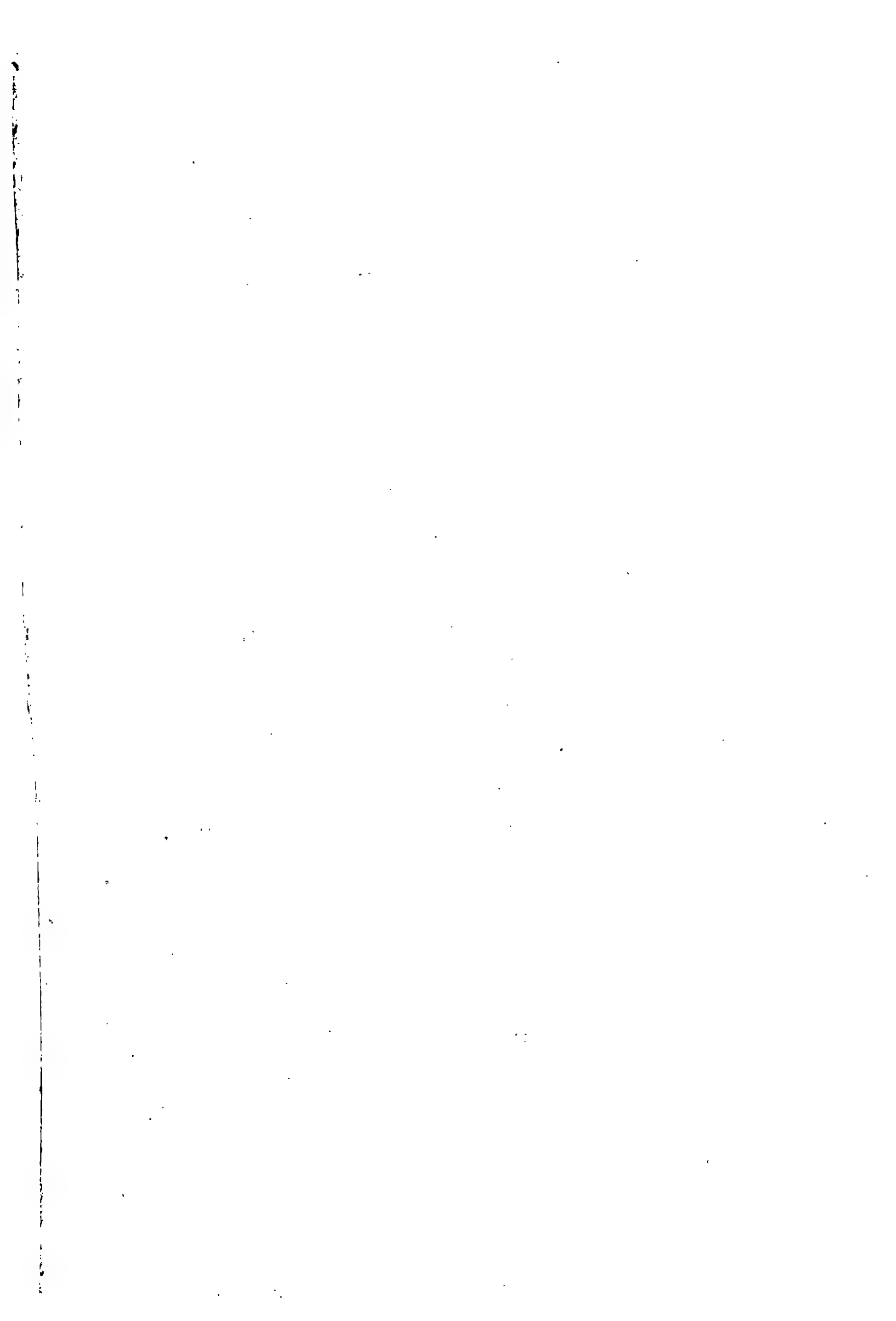
ولا أُريد بذلك أنّ هناك جزءاً من الدماغ لا يعمل، وإنّما أُريد أن أقول أنّ هنالك إمكانيّات دماغيّة، وقدرات عقليّة، لا يفعّلها عامّة الناس مع بقائهم، فلماذا الأغلب يملكها مع عدم توقّف البقاء عليها ؟

لقد أمر القرآن الكريم الإنسان بالتأمّل والتدبّر في ما حوله من المظاهر المتنوّعة ومختلفة في القوّة والجمال والمتّسقة في النظم والوظائف، يقول عزّ وجلّ: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾[1]، وهذه الآية تدلّ دلالة واضحة على أنّ التأمّل في ما أودعه الله تعالى في الأرض من عجائب صنعه يشي بكيفيّة بداية الخلق، وأنّها منه تعالى، وهو القائم على تطوير هذه البداية من مليارات السنين لكون بهذه الكيفيّة الماثلة من حيث القوّة والجمال والإتقان.

وهكذا نتهي إلى أنّ نظريّة التطوّر ينبغي أن يعبّر عنها بنظريّة التطوير لاستناد هذه الحركة التكامليّة في المادّة إلى مصمّم حكيم، وهذا التطوير يدعم نظريّة وجود الإله، فمحاولة توظيف التطوّر لتدعيم الإلحاد محاولة تفتقر إلى العلم والمنطق.

---

(١) العنكبوت ٢٩: ٢٠.

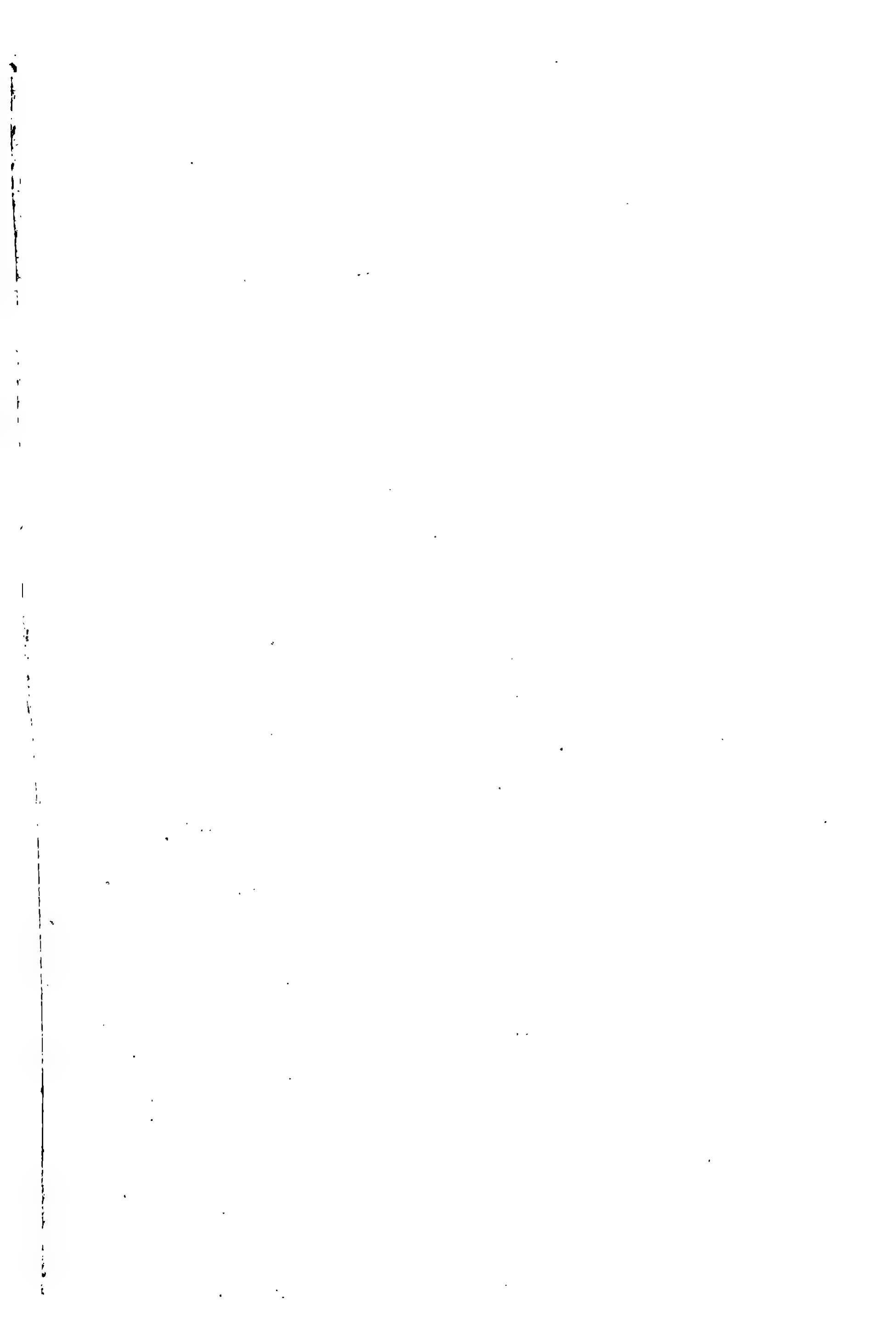


الفصل الرابع

القـانون
و (المصمّم الحكيم)

القسم الأوّل: في بيان عدم وفاء المادّة بقوانينها بدور (المصمّم الحكيم)

القسم الثاني: في توضيح برهان (الصّدّيقين) في إحدى صيغه



وقع حوار بيني وبين شخص في تطبيق (الواتسآب) حول أصل الكون، ووفاء القانون بدور الفاعل الحكيم والمصمّم القاصد والهادف، وقد انتشر هذا الحوار عبر وسائل التواصل الاجتماعيّ بما فيها صفحات (الفيس بوك)، ورأيت من المفيد جدّاً أن أُعيد النظر في هذا الحوار باسطاً الحديث فيه، ومدخلاً بعض التعديلات والتطويرات ليكون مناسباً لتشكيل فصل رابع لهذا الكتاب، خصوصاً وأنّ موضوع الحوار يعالج جواب سؤال شغل الباحثين واختلفت فيه أجوبة كبار المفكّرين الإلـٰهيّين والملحدين، فإنّ المتابع لكلمات الباحثين حول (الله، القانون، وجود الطبيعة) يجد مواقف ثلاثة مختلفة:

الموقف الأوّل: هو موقف الحسّيّين المتطرّفين وفي مقدّمتهم (دايفيد هيوم) الذي أنكر وجود القانون بما في ذلك قانون العلّيّة.

فقد اعتبر (هيوم) وأتباعه القوانين صيغ عقليّة وهميّة قفزت إلى الذهن عند محاولة تفسير الطبيعة وليس لها واقع حقيقيّ في عالم الخارج، وقد تعرّضنا ـ سابقاً تحت عنوان (قيمة الأُسلوب العقليّ) ـ لهذا المنحى، وبيّنّا ما يلاحظ عليه، وترتّب نتائج خطيرة لا تستقيم معها المعارف البشريّة العقليّة والتجريبيّة على حدّ سواء.

ووفق هذا الموقف لا معنى للحديث عن وفاء القانون بدور الفاعل

الحكيم في أصل تحقّق الكون؛ لأنّ القانون لا واقع له ولا حقيقة، فكيف يمكن أن يكون هو المنشأ، بل بحسب الدقّة وبُعد التأمّل لا معنى للحديث عن أصل الكون وعلّته؛ لأنّ العلّيّة أمر وهميّ، والحديث عن مصداقها في مسألة أصل الكون في القانون أو المصمّم الحكيم بحث عن مصداق للوهم والتخيّل.

الموقف الثاني: موقف الذين أرجعوا الكون وما فيه من الظواهر والتفاعلات والتغيّرات إلى القوانين الحاكمة، واعتبروا القانون علّة فاعليّة ليست بحاجة معها إلى طرح غاية مقصودة، ومن هؤلاء (بيير لابلاس) الذي ادّعى أنّ معرفة جميع قوانين الكون لو كانت ثابتة في أوّل لحظات الكون لاستغنينا عن الإلـه الخالق المبدع والمدبّر، ومن هؤلاء الفيلسوف الوجوديّ (جان بول سارتر) الذي كان يرى إرجاع الظواهر غير المعلّلة حسّاً ـ كالبراكين والزلازل والأمراض ـ إلى ثقب في الذهن البشريّ حمل الناس على الاعتقاد بالخالق المدبّر، ومن هؤلاء البراغماتيّ الشهير (جون ديوي) فقد ذكر أنّ الطبيعة في نفسها تغني عن تفسيرها بما هو خارج عنها، وأنّ أي محاولة لتفسير الطبيعة خارج نطاقها سببها الكسل أو التنصّل عن القيام بالمسؤوليّة وإيكال الأمر إلى قوّة خارجة عن الطبيعة.

الموقف الثالث: موقف الإلـهيّين الذين لا يرون القانون كافياً لتبرير الطبيعة، بل يرونه هو في نفسه يحتاج إلى تبرير، ومن هؤلاء علماء الإسلام وجملة من علماء الغرب النابهين، ومنهم (إسحاق نيوتن) فقد أفصح في رسالته المعروفة إلى صديقه (ريتشارد بنتلي) عن عدم كفاية القوانين بالقيام مقام المصمّم الحكيم فقال: «هذا النسق البديع الذي ينتظم الشمس

والكواكب والشهب لا يمكن أن يصدر إلّا عن حكمة وتدبير كائن ذكيّ قادر.. وحين نقارن ونوائم بين هذه الأشياء بعضها والبعض الآخر في هذا التنوّع الهائل من الأجسام ،نذهب إلى أنّ هذه العلّة ليست عمياء متعسّفة ،بل بارعة كلّ البراعة في الميكانيك والهندسة »[١].

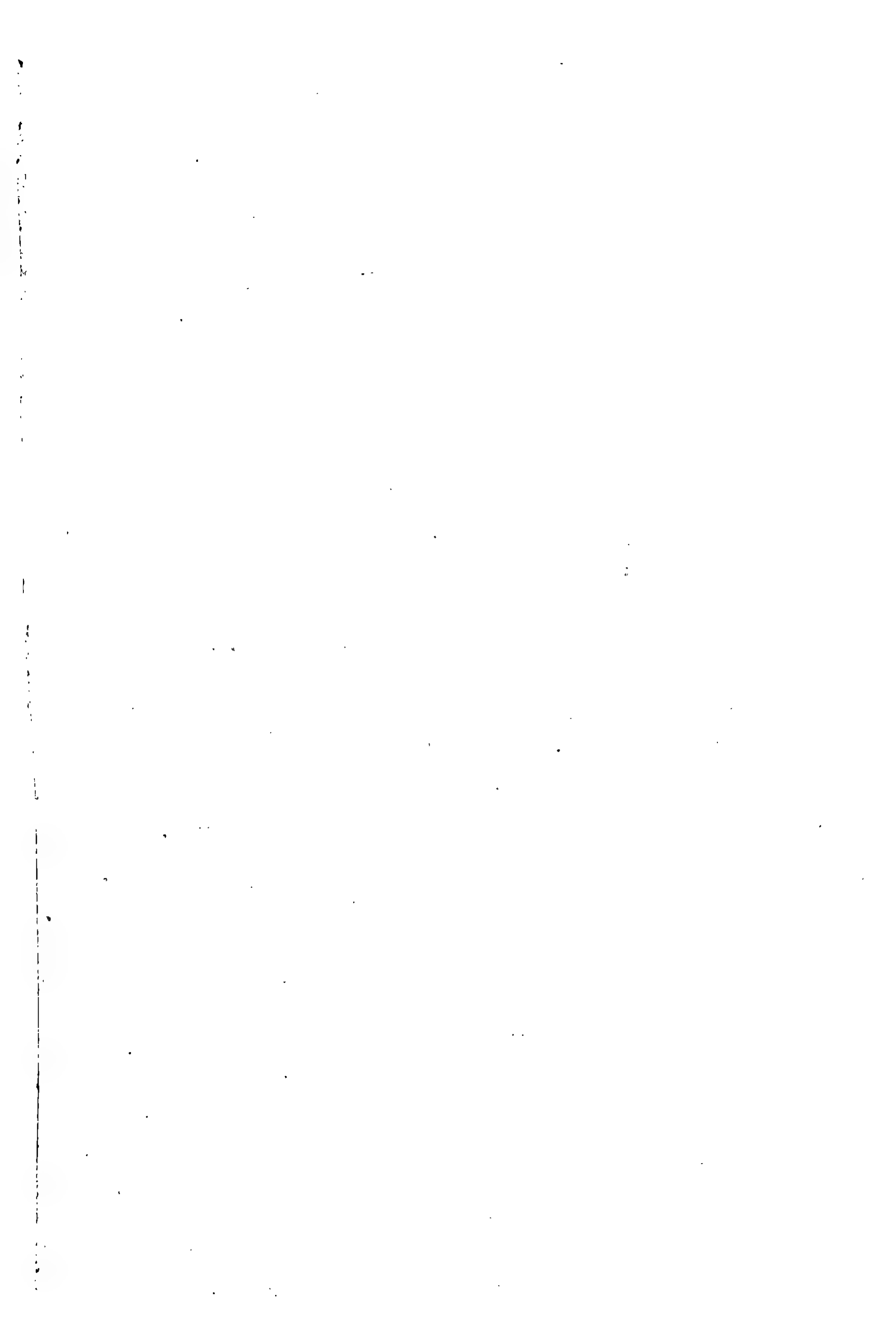
ومثله الفيلسوف باركلي الذي يرى قدرة الفيزياء الرياضيّة تتمحض في الربط بين ظواهر الطبيعة تحت قوانين عامّة ، لكن قوانينها الطبيعيّة والعلميّة ليست عللاً واقعيّة ، وإنّما هي مجرّد أوصاف للعلاقات الموجودة بين المحسوسات ، وليست عللاً تحمل في ذاتها خاصيّة التأثير والإنتاج لكنّها تخلو تماماً من القوّة العلّيّة ، ولا تنطوي على أيّة عمليّة للإنتاج الفعليّ.

وهذا الموقف يرفض رفضاً تامّاً أن يكون الكون موجداً لنفسه أو مدبّراً لها ، وهذا يضع أمامنا سؤال مهمّ عن حقيقة وجود القانون ، فهل هو شيء وراء العالم ؟ وإذا كان كذلك ، فمن هو الأسبق الكون أو القوانين ؟ وإذ لم يكن له وجود وراء وجود الكون فهل هو أمر حقيقي أو وهميّ ، كما يدّعي أصحاب الموقف الأوّل ؟ وإذا كان حقيقيّاً فما هو معنى كونه حقيقيّاً مع عدم تحقّقه مستقلّاً عن تحقّق العالم ؟

وحيث أنّ الكتاب الماثل بين يدي القارئ الكريم ينحاز مع الموقف الثالث ، فسوف يحاول تقديم الأجوبة الدقيقة على الأسئلة المتعلّقة بالقوانين في ظلّ إرجاع الكون إلى علّة وراء قانون الطبيعة.

---

(١) رسالة بعث بها نيوتن إلى ريتشارد بنتلي في ١٠ ديسمبر ١٦٩٢ ، جيمس كولينز ، الله في الفلسفة الحديثة : ٢٠٥ ، ٦١٤ ط . ١٩٧٣.



القسم الأوّل

في بيان عدم وفاء المادّة بقوانينها بدور (المصمّم الحكيم)

لماذا نؤمن بالله مع وجود القانون؟

قال السائل في بداية الحوار: بما أنّ الكون خاضع لنظام الطبيعة، وكلّ ما فيه يحدث من غير أي إعجاز، فلماذا نؤمن بوجود قوّه عليا؟

بطريقه اُخرى: كيف نثبت وجود الله من دون علامة خارقة لنظام الطبيعة تدلّ على وجوده؟

حيدر: وهل نظام الطبيعة بما يشتمل عليه من قوانين قديم لا بداية له؟

إنّ قدمه يتنافى مع الدراسات الحديثة التي تؤكّد أنّ له عمراً افتراضيّاً، وقد قدّموا شواهد على ذلك، وحدوثه يطرح السؤال عن علّة الحدوث، والحديث عن العلّة حديث يفرضه قانون العلّيّة، وهو قانون عقليّ عامّ تعتمد عليه جميع النتائج المعرفيّة البشريّة، سواء كانت نتيجة التجربة أو البراهين العقليّة المحضة، أو البراهين ذات المقدّمات الحسّيّة، هل يمكن أن ينكر شخص قانون العلّيّة ويستقيم عنده التفكير في أي مسألة من مسائل العلم؟

الجواب: لا يمكن ذلك.

لقد تصوّر (دايفيد هيوم) و (أوكست كونت) وأتباعهما إمكان ذلك، فأنكروا قانون العلّيّة، وادّعوا لأنفسهم منهجاً معرفيّاً خاصّاً، غير أنّه غاب عنهم أنّ إنكار أصل العلّيّة بلا مبرّر لا قيمة له من الناحية المعرفيّة، ومع المبرّر وإقامة الدليل يلزم التسليم بأصل العلّيّة؛ لأنّ إقامة البرهان لإثبات دعوى يستبطن الإقرار بعلّيّة مقدّمات البرهان لإثبات النتيجة، وأنّ بين صحّة المقدّمات والنتيجة علاقة لزوميّة تعني (إذا صحّت المقدّمات صحّت النتيجة، وإذا علمت المقدّمات ولم تحصل غفلة، علمت النتيجة)، لهذا ذكر الفلاسفة أنّ قانون العلّيّة ليس فقط لا يمكن إنكاره من سوي العقل، وإنّما هو علاوة على ذلك لا يمكن أن يقام دليل على بطلانه؛ لأنّ أي عمليّة استدلال تتوقّف على أخذه أصلاً موضوعاً مفروغاً عنه ومسلّم به.

هل القوانين قديمة أو حادثة؟

السائل: لا يوجد لدينا دليل جزميّ يمكن الاعتماد عليه يخبرنا عن هذه القوانين هل هي قديمة أم حادثة.

والعمر الافتراضيّ عمر للكون، وليس عمر القوانين، وحتّى بالنسبة للكون، فلا أحد يعلم من أين نشأ الكون، توجد فرضيّات عديدة لكن لا يمكن الاعتماد عليها.

حيدر: القانون له وجودان:

١ ـ خارجيّ: وهو ما عليه الكون، كطبيعة الماء التي تتبخّر عند بلوغ درجة الحرارة ١٠٠ درجة، وطبيعة اليود التي تتسامى ولا تتبخّر، وبهذا

اللحاظ يكون قِدمه وحدوثه تابع لِقِدم الكون وحدوثه ، فمتى كانت الطبائع قديمة فالقانون قديم بقدمها ، وإلّا فهو حادث بحدوثها .

٢ ـ وذهنيّ ، وهو علمنا به ، وهو تابع لِقِدم وحدوث الذهن ؛ لأنّه فرع تأمّل الذهن في العلاقات الموجودة بين طبائع الكون .

فإنّ الكون قبل أن يوجد على ما هو عليه لا وجود للقانون ، وإذا فرض أنّ هناك موجوداً أوجد الكون وطبائعه ، فذاك الموجود هو الذي أوجد القوانين لما خلق الطبائع الخاصّة ذات الاقتضاءات والقابليّات الخاصّة .

وعليه إذا وجد دليل جزميّ على حدوث العالم ، فهو دليل جزميّ على جعل القانون وحدوثه ، فدليل وجود محقّق الكواكب والماء والنار وسائر الأشياء وفق كيفيّات خاصّة هو دليل وجود محقّق لقانون الجاذبيّة وقانون تبخّر الماء عند انفعاله بالنار وبلوغه درجة ١٠٠ ، وهكذا .

والكون حتّى عند بعض متشدّدي الملاحدة له بداية ، وإنّما وقع الكلام في كيفيّة حدوثه ، فذكرت نظريّة الانفجار العظيم وغيرها ، والاعتراف بحدوث العالم ـ كما أسلفت ـ اعتراف بحدوث القانون .

فيأتي السؤال عن موجد الكون ، وبالتالي موجد القانون والفاعل له تبعاً للطبائع الخاصّة في الكون .

نحو وجود القوانين

السائل: (فالكون قبل أن يوجد على ما هو عليه لا وجود للقانون) ، لا وجود للقانون في أذهاننا لكنّه قد يكون موجوداً .

حيدر: (قد يكون) غير (أنّه كائن ومتحقّق) ، فهل تحتمل أنّ قانون

الجاذبيّة موجود قبل الكواكب وهو أوجدها ليكون مبرّراً لتحقّقها ومغنياً عن فرضيّة الخالق، أو هو بنفسه مجعول بجعل هذه الطبائع الخاصّة التي تتجاذب فيكون دليل حدوثها، ووجود جاعل لها هو دليل حدوث القانون ووجود جاعل له.

السائل: نعم، احتمل أنّ قانون الجاذبيّة موجود قبل وجود الكون، أصلاً لا يوجد لازم، فمثلاً: الغرق حقيقة قبل أن يغرق أي أحد.

حيدر: هل تراه موجوداً بوجود ذهنيّ تقديريّ فرضيّ أو خارجيّ؟ وبعبارة أُخرى: الغرق وصف لرجل غمره الماء، فهل تتعقّل أن يوجد قبل وجود الرجل والماء؟

السائل: وجود خارجيّ، وقبل حدوثه لا يوجد له وجود ذهنيّ.

حيدر: كيف يكون موجودا خارجاً وهو مسبّب عن طبائع الأشياء غير المتحقّقة!

بعبارة أُخرى: قانون انتقال الحرارة إلى الأجسام الفاقدة سببه خاصيّة في ذات الحرارة؛ إذ لو فرض وجود الكون بلا حرارة لما تحقّق هذا القانون، فكيف يفرض جواز وجود القانون قبل الحرارة!

إنّ ما في ذهنك هو أنّ الحرارة لو وجدت لخضعت للقانون لا أنّ القانون موجود قبل الحرارة، وهو أوجدها، من المهمّ أن تفرّق بين المعنيين، ويمكن أن أُقرّب المطلب بعبارة ثالثة: انسياب الحرارة وصف للحرارة يثبت فيما إذا جاور الجسم الحارّ ما هو أقلّ منه حرارة، فإذا تحقّقت الحرارة وفق شروط خاصّة يتحقق الانسياب لها؛ لانّ طبيعتها كذلك، فهل يمكن أن تقبل أن الخاصيّة التي هي وصف للطبيعة ومنشأ القانون تحقّق الموصوف

ـوهو الطبيعة ـ أو نقبل أنّ ما ينشأ منها ـ وهو القانون ـ يحقّقه ، هذا من قبيل أن تقول : انجذاب الرجل إلى المرأة هو المحقّق للرجل !

السائل : مرّة أُخرى شيخنا ، أنت تتكلّم عن الوجود الذهنيّ !

حيدر : بل عن الوجود الخارجيّ ، وكلّ ما ذكرته لأُقرّب لك أنّ القانون يعمل بعد وجود الطبائع ، لا أنّه محقق لها ، فوجود الطبائع موجده .

السائل : كيف علمت بعدم وجود القانون وشروطه لم تتحقّق ؟ هل الغرق ليس حقيقة قبل غرق أحد ؟ هل النار لا تحرق إذا لم يلمسها أحد ؟

حيدر : ذكرت سابقاً أنّ هناك فرقاً بين إدراك القانون وتحقّقه ، فنحن ندرك أنّ طبيعة الماء تتبخّر إذا بلغت ١٠٠ درجة ، ولكن في نفس الوقت ندرك أنّه إذا لم يوجد الماء أو أي طبيعة قابلة للتبخّر ، فلا تحقّق للقانون في عالم الوجود ، وندرك ـ أيضاً ـ أنّ قانون التبخّر ليس هو الموجد للماء ، وإنّما هو شيء إذا وجد الماء تحقّق بسبب مقتضيات وقابليات الطبيعة ، وهذا ينطبق على الإنسان والغرق ، فنحن ندرك أنّ الإنسان إذا غطّاه الماء يغرق ، ولكن هل كونه كذلك علّة لتحقّق الإنسان !

القانون مفهوم فلسفيّ

ولكي تتّضح علاقة القانون بالطبيعة ، وندرك نحو تحقّقه بتبع تحقّق طبائعها ، لا بدّ وأن نميّز بدقّة بين أقسام المفاهيم الذهنيّة ، ولكي يتّضح الحديث عن أقسام المفاهيم نذكر عدّة نقاط :

النقطة الأُولى : إنّ الذهن لا يتعامل مع الوجود الخارجيّ وما فيه من حقائق بنحو مباشر ، وإنّما يتعامل بواسطة المفاهيم ، فهو أوّلاً ينتزع مفهوماً

حاكياً عن الخارج بنحو من أنحاء الحكاية، ثمّ يستخدمه في عمليّة التفكير والاستدلال.

واستخدام الذهن للمفاهيم في عمليّة التفكير يختلف من مفهوم إلى آخر، والسرّ في ذلك يعود إلى أنّ المفهوم تارة يكون حاكياً عن أمر حقيقيّ ثابت، وتارة يكون حاكياً عن أمر اعتباريّ لا واقعية له وراء فرض الفارض واعتبار المعتبر، وهذا هو المفهوم (الاعتباريّ المحض) كمفهوم ملكيّة زيد للمال وزوجيّته لهند.

والأوّل: وهو الذي يحكي أمراً حقيقيّاً ـ ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما يكون لا بشرط عن الذهن والخارج، وهذا هو المفهوم الماهويّة، كمفهوم الإنسان والبياض والخطّ.

القسم الثاني: ما يكون بشرط لا عن الذهن، كمفهوم الوجود، فإنّ حقيقة الوجود عين ترتّب الأثر وعين التحقّق الخارجيّ وما حقيقته في الأعيان يستحيل أن يحلّ في الأذهان، فيضطرّ الذهن إلى انتزاع عنوان حاكي ويجعله مرآة للخارج ينظر به ويتعامل معه كمرآة ولا ينظر إليه.

القسم الثالث: ما يكون بشرط لا عن الخارج، وهذا هو المفهوم الذي لاتحقّق له في الخارج[1]، ولكن وصل إليه الذهن عن طريق الانتزاع، من قبيل المفاهيم الثانية المنطقيّة كالكلّيّة والجزئيّة والحمليّة والوضعيّة والعكس المستوي والتناقض والقضيّة... إلخ.

---

(١) بمعنى عدم وجود ما بإزاء له في عالم الخارج مستقلّ عن وجود منشأ الانتزاع، ولو بالواسطة، وسوف يأتي شرح ذلك وتوضيحه.

وقد اعتبر الفلاسفة الإسلاميّون تمييز المفاهيم حاجة لا يمكن الاستغناء عنها ، وذلك بضرورة الالتفات إلى ملاحظتين مهمّتين :

الملاحظة الأُولى: ملاحظة خواصّ نفس المفاهيم العقليّة حتّى لا يقع الباحث في إشكاليّة الخلط بين المفاهيم نفسها.

الملاحظة الثانية: ملاحظة خواصّ كلّ من المفهوم والمصداق ، حتّى لا يقع الخلط بينهما بترتيب آثار كلّ منهما على الآخر. فنحن كثيراً ما نقرأ في مناقشة الفلاسفة مثل هذا التعبير (خلط بين الصداق والمفهوم) سببه الجهل بخواص المفهوم وتعديتها إلى المصداق أو العكس ، وهذا ما وقع فيه من تصوّر أنّ للقانون وجود مستقلّ وراء وجود الطبائع كما سوف يتّضح إن شاء الله.

النقطة الثانية: قسّم الفلاسفة الإسلاميّون المفاهيم الكلّيّة إلى :

١ ـ مفاهيم أوّليّة ماهويّة.

٢ ـ معقولات[1] ثانية منطقيّة.

٣ ـ معقولات ثانية فلسفيّة.

لعلّ الفلاسفة ـ في بداية الأمر ـ قد لاحظوا اختلاف وصول الذهن إلى المفاهيم الكلّيّة ـ كما ذكر بعض الباحثين ـ ثمّ انطلقوا نحو معرفة أقسامها ، وتحديد خصوصيّات كلّ قسم منها.

فإنّ بعض المفاهيم يصل إليها الذهن من خلال الاتّصال ـ بواسطة

---

(١) سمّيت بـ(المعقولات) لأنّها تدرك بالعقل.

الحواسّ أو الشهود الباطنيّ ـ بعالم الخارج، والبعض الآخر يدركها العقل بملاحظة خواصّ نفس تلك المفاهيم التي ظفر بها من خلال الاتّصال الخارجيّ.

وهذه المفاهيم الأخيرة هي التي عبّر عنها بـ(المفاهيم الثانية المنطقيّة) والمقصود منها أنّ المعقولات التي يتوصّل الذهن إليها من خلال الإتصال بالخارج بعد أن ترد إلى الذهن وتصبح موجودة بالوجود الذهنيّ تصير من حيث أنّها في الذهن ذات معانٍ ومفاهيم وصفات مختلفة ،كالكلّيّة والجزئيّة والجنسيّة والفصليّة...إلخ.

فمفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ إذا أدركه العقل ولاحظ خصوصيّة انطباقه على اكثر من فرد عرضت عليه الكلّيّة واتّصف بها في عالم الذهن؛ إذ لا كلّيّة في عالم الخارج، فإنّ كلّ موجود في الخارج متشخّص ولا يقبل الانطباق على غير ذاته.

ثمّ إذا لاحظ الذهن أنّه غير خارج عن حقيقة أفراده عرضت عليه الذاتيّة واتّصف بها في الذهن لا في الخارج؛ لأنّ الذاتي أحد قسمي الكلّيّ[١] ولا كلّيّ في الخارج، فالكلّيّة والذاتيّة إذن من المعقولات الثانية المنطقيّة.

وأمّا تلك المفاهيم التي يصل إليها الذهن من خلال الاتّصال بعالم الخارج، فتارة يظفر بها الذهن بصورة آليّة وبمجرّد حصوله على إدراك واحد أو عدّة إدراكات شخصيّة، وهذه هي المعبّر عنها بـ(المعقولات

(١) لأنّ الكلّيّ إمّا ذاتيّ أو عرضيّ، كمفهوم البياض الخارج عن حقيقة الطائر والوردة، ولكنّه يحمل عليهما.

الأوّليّة الماهويّة) مثل المفهوم الكلّيّ للبياض الذي ينتزع بعد رؤية شيء أو عدّة أشياء تتميزّ بالبياض.

وأُخرى يظفر بها بعد مقارنة شيئين أو حالتين مختلفتين ، كمفهوم العلّة والمعلول ، المنتزع من مقارنة شيئين متعاقبين على نحو يكون أحدهما منبثق عن الآخر ، وهذه هي (المعقولات الثانية الفلسفيّة).

فإنّه في الخارج لا وجود لمفهوم العلّيّة والعلّة والمعلول وراء وجود العلاقة الخارجيّة بين النار والحرارة ، وفي الخارج لا نجد إلّا النار وبجانبها أثرها المنبثق عنها وهو الحرارة. نعم ، للذهن قدرة على أن يكثّر ما في الخارج فينتزع منه علاوة على مفهومي النار والحرارة مفاهيم (العلّة المعلول العلّيّة) ، وهذه المفاهيم وإن لم يكن لها وجود مستقلّ عن وجود النار والحرارة ، إلّا أنّها مفاهيم حقيقية موجودة بوجود منشأ إنتزاعها وهو ذات النار والحرارة.

النقطة الثالثة: ذكروا فوارق متعدّدة بين المفاهيم الأوّليّة الماهويّة والمفاهيم الثانية الفلسفيّة منها :

١ ـ أنّ المفاهيم الماهويّة تحكي الحدود الوجوديّة للأشياء. ولذلك هي تحمل في ذاتها خصائص المحكيّات ، وهذا بخلاف المفاهيم الفلسفيّة التي تحكي أنحاء الوجود ، وجهة واقعيّة لاحظها الذهن في عمليّة المقارنة.

ومن هنا قالوا : إنّ المفاهيم الماهويّة تقع في جواب ما هو ؟ دون الفلسفيّة.

٢ ـ أنّ صدق مفهوم ماهويّ على مورد يمنع صدق مقابله ، فإذا صدقت الإنسانيّة على شيء ـ مثلاً ـ امتنع صدق الحجريّة عليه ، وهذا بخلاف

المفاهيم الفلسفيّة وحتّى المنطقيّة ، فإنّ صدق مفهوم منها على مورد لا يمنع صدق مقابله ، فقد يكون الشيء علّة لشيء وفي نفس الوقت معلولاً لغيره ، وقد يكون كلّيّاً بالنسبة إلى ما تحته وجزئيّاً بالنسبة إلى ما فوقه. ومن هنا قالوا: إن المفاهيم الماهويّة خاصّة لا تصدق على أكثر من مقولة ، بخلاف المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة.

٣ـ المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة إذا جعلت محمولاً في قضيّة يكون اتّصاف الموضوع بهما خارجيّاً ، إلا أن عروض المفهوم الماهويّ يكون في عالم الخارج ، وعروض المفهوم الفلسفيّة يكون في عالم الذهن. وقد تبيّن ممّا تقدّم أنّ الفاهيم المنطقيّة تمتاز بأن الاتّصاف والعروض فيها لا يكون إلّا في عالم الذهن.

قال الشيخ حسن زاده الآملي (حفظه الله): «اعلم أنّ المعقول الثاني عند الحكيم العمّ منه عند المنطقيّ. بيان ذلك: أنّ ما يعرض لشيء فهناك ينتزع أمران عروض واتّصاف ، أمّا العروض فمن العارض ، وأمّا الاتّصاف فمن الموضوع. مثلاً: اذا عرض بياض جسماً عرض ذلك البياض الجسم واتّصف الجسم به بأن صار أبيض.

وعروض الشيء في بادي الرأي يتصوّر بأحد الوجوه الأربعة:

الأوّل: أن يكون العروض والاتّصاف كلاهما في الخارج ،كعروض بياض لجسم ، واتصاف الجسم بذلك.

الثاني: أن يكون كلاهما في الذهن كالكلّيّة والجزئيّة والذاتيّة والعرضيّة والجنسيّة والفصليّة والموضوعيّة والمحموليّة والقياس والقضيّة والمعرف ، وغيرها من المعاني التي جعلت موضوعاً للمنطق على أحد القولين.

الثـالث: ان يكون الاتّصاف في الخـارج والعروض في الذهن ، كالشيئيّة والإمكان والجوهريّة والعرضيّة.

والرابع عكس الثالث: بأن يكون الاتّـصاف في الذهـن والعـروض في الخارج.

والأوّل عند كلا الفريقين ليس من المعقولات الثانية بلا خلاف. والثاني عندهما من المعقولات الثانية كذلك. والثالث عند الحكيم منها وعند المنطقيّ ليس منها. والرابع لا تحقّق له»[١].

٤ ـ أنّ المفاهيم الماهويّة تـنقسم إلى كـلّيّة وجـزئيّة ، بخـلاف المـفاهيم الفلسفيّة.

٥ ـ أنّ المفاهيم الماهويّة الكلّيّة تحمل على أفرادها بنحو يختلف عن صدق المفاهيم الفلسفيّة على مصاديقها؛ لأنّ المفهوم الماهويّ عندما يحـمل عـلى فرد ، فإنّه يكون داخلاً فـي ماهيّته وأجزائه الذاتيّة ، فمثلاً: عندما نـقول: «زيد إنسان» ، فالإنسانيّة داخلة في ماهيّة زيد ومقوّمة له وحاكية عـن حدّه الوجوديّ.

وهذا بخلاف المفاهيم الفلسفيّة ، فـإنّ صـدق المـفاهيم الفـلسفيّة عـلى مصاديقها بنحو اللازم والملزوم ، فتكون المصاديق الخارجيّة هي الملزوم ، والمفاهيم الفلسفيّة هي اللازم.

ولكي يتميّز المـفهوم الفـلسفي عـن المـفهوم المـاهويّ ، عـبّروا بحسب الاصطلاح عن مصاديق المفهوم الماهويّ بـ(الأفراد) ، وعمّا يـنطبق عـليه

---

(١) كشف المراد (تعليقة الآملي): ٤٥١.

المفهوم الفلسفي بـ(المصاديق)[١].

النقطة الرابعة: أورد بعض المحقّقين على القول بأنّ العروض في المفاهيم الفلسفيّة ذهنيّ والاتّصاف خارجيّ: بأن فرض تحقّق الاتّصاف في الخارج دون العروض مستحيل، فهل يمكن أن يتّصف الشيء بما لا وجود له ولاتحقّق له إلّا في عالم الذهن!

والجواب هو: أنّ معنى الاتّصاف في عالم الخارج أن يكون الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة، ولا يشترط في ذلك كون الصفة أمراً ثابتاً بحيث يكون لها وجود في عالم الخارج مغاير لوجود موصوفها، فإنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت، ولذلك كانت الأعدام ثابتة للأشياء في الخارج، وكان ثبوتها مورداً لقاعدة الفرعيّة بلا اشكال، كما في ثبوت العمى لزيد، والجهل البسيط لعمر، وعدم الكتابة لخالد.

وبهذا يتّضح ما ذكره بعضهم من أنّ: «معنى الاتّصاف في نفس الأمر أو في الخارج هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه، ولا شكّ أنّ هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتّصاف؛ إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم، ولا يقتضي وجود الصفة فيه، بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صحّ له انتزاع تلك الصفة عنه، وقس على ما ذكرناه الحال في الاتّصاف الذهنيّ، فإنّ مصداق الحكم بكلّيّة الانسان هو وجوده في الذهن على

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية: ١: ٢٧٩.

وجه خاصّ يصير مبدءاً لانتزاع العقل الكلّيّة منه ثمّ الحمل عليه اشتقاقاً، فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفاً للاتّصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشئاً لصحّة انتزاع العقل الاتّصاف عنه»[١].

النقطة الخامسة: اتّضح ممّا تقدم كيفيّة تعرّف الذهن على المفاهيم الفلسفيّة وعلاقتها بالخارج، فإنّ الذهن بعد الاتّصال بعالم الخارج يدرك مجموعة من التصوّرات الحسّيّة، ومن خلال إدراك هذه التصوّرات والمقارنة بينها تكون النفس الإنسانيّة قابلةً ومستعدةً لإدراك المفاهيم الكلّيّة الفلسفيّة، كمفهوم (الوجود، الشيئيّة، الإمكان، الامتناع، العلّيّة، المعلوليّة).

وهذا معنى توصّل الذهن إلى بعض المفاهيم التي لا يقع عليها الحسّ مباشرة من خلال عمليّة (الانتزاع)، فإنّ الذهن يظفر بمجموعة من التصوّرات العامّة الحقيقيّة التي ليس لها ما بإزاء في عالم الخارج، ولا توجد بجانبها تصوّرات حسّيّة.

يقول الملّا صدرا ﵀: «...فإنّ الحواسّ المختلفة آلالات كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي يعد النفس للاطّلاع بتلك الصور العقليّة المجرّدة... فبذلك ينتفع النفس بالحسّ، ثمّ يعدها ذلك لحصول تلك التصوّرات الأوّليّة والتصديقات الأوّليّة، ثمّ يمتزج بعضها ببعض ويتحصّل من هناك تصوّرات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها»[٢].

ويقول الشهيد الصدر ﵀: «تتلخّص هذه النظريّة ـ أي نظريّة الانتزاع ـ

---

(١) الحكمة المتعالية: ١: ٣٣٦.

(٢) الحكمة المتعالية: ٣: ٣٨١.

في تقسيم التصوّرات الذهنيّة إلى قسمين: تصوّرات أوّليّة، وتصوّرات ثانويّة. فالتصوّرات الأوّليّة هي الأساس التصوّريّ للذهن البشريّ، وتتولّد هذه التصوّرات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة، فنحن ندرك الحرارة لأنّنا أدركناها باللمس، ونتصوّر اللون لأنّنا أدركناه بالبصر، ونتصوّر الحلاوة لأنّنا أدركناها بالذوق، ونتصوّر الرائحة؛ لأنّنا أدركناها بالشمّ.

وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسّنا فإنّ الإحساس بكلّ واحد منها هو السبب في تصوّره ووجود فكرة عنه في الذهن البشريّ.

وتتشكّل من هذه المعاني القاعدة الأوّليّة للتصوّر وينشئ الذهن بناء على هذه القاعدة التصوّرات الثانويّة، فيبدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء، وهو الذي تصطلح عليه هذه النظريّة بلفظ (الانتزاع) فيولّد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأوّليّة، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحسّ وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدّمها الحسّ إلى الذهن والفكر. وهذه النظريّة تتّسق مع البرهان والتجربة ويمكن أن تفسّر جميع المفردات التصوّريّة تفسيراً متماسكاً.

فعلى ضوء هذه النظريّة نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلّة والمعلول، والجوهر والعرض، والوجود والوحدة، في الذهن البشريّ. إنّها كلّها مفاهيم انتزاعيّة يبتكرها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة، فنحن نحسّ ـ مثلاً ـ بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مائة، وقد يتكرّر إحساسنا بهاتين الظاهرتين ـ ظاهرتي الغليان والحرارة ـ آلاف المرّات، ولا نحسّ بعلّيّة الحرارة للغليان مطلقاً، وإنّما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم

العلّيّة من الظاهرتين اللّتين يقدّمهما الحسّ إلى مجال التصوّر»[١].

النقطة السادسة: من خلال ما تقدّم نقف على حقيقة مفهوم القانون ، فإنّ القانون ليس شيئاً متأصّلاً في الخارج بمعنى أنّه مفهوم ماهويّ له ما بإزاء في الخارج كمفهوم الإنسان الذي له أفراد متحقّقة تحمل في حقيقتها تعرفه وحده ، وإنّما القانون مفهوم منتزع من ملاحظة الطبائع الخارجيّة ومقتضياتها ، وليس له وجود وراء ذوات الطبائع في الخارج.

وبعبارة أُخرى: هو مفهوم فلسفيّ ، وسبب توهّم أنّ له وجود خارجيّ وراء عالم المادّة وأنّه سبب إيجاد عالم المادّة وتدبيرها الغفلة عن طبيعة مفهوم القانون وطبيعة المفاهيم المختلفة بما فيها المفاهيم الفلسفيّة بشكل عامّ.

فكما أنّ العلّيّة مفهوم منتزع من توقّف بعض الطبائع على البعض الآخر وهذا التوقّف ليس شيئاً زائداً عن طبيعة وحقيقة هذه الطبائع في الخارج وإنّما هو منتزع من نحو وجودها الفقير ، وليس ثمّة حقيقة موجودة مستقلّة في الخارج زائدة على وجود النار والحرارة تسمّى العلّيّة أو العلّة والمعلول ، فكذلك قانون الجاذبيّة ـ مثلاً ـ فإنّه لا يوجد شيء وراء طبيعة الكتل التي تتجاذب فيما بينها يسمّى قانون الجاذبيّة وهو يقوم بإيجاد وتدبير الكتل ، وإنّما الموجود ذات الكتل التي لها طبيعة خاصّة واقتضاء خاصّ ندرك من خلال التأمّل ذلك الاقتضاء فعلاً وانفعالاً أنّه متى ما وجد جسم بجانب جسم تجاذبت طبيعتيهما ، فالقانون علاقة سببها إيجاد الطبيعة بكيفيّة ، فإذا كانت الطبيعة حادثة ـ كما برهن العلماء في مسألة حدوث العالم ـ

---

(١) فلسفتنا: ٦١ و ٦٢.

فإنّ مقتضيات الطبيعة التي ينتزع منها القانون سوف تكون حادثة بحدوث العالم ، وبالتالي يكون السؤال عن سبب وجود العالم سؤال عن سبب منشأ انتزاع القانون ، فلا يصحّ أن يجاب عن السؤال : بأنّ السبب هو القانون.

السائل : كلام سليم.

حيدر : وعليه لا يمكن أن نُخرّج تحقّق الطبائع بوجود القوانين بل القوانين أحكام تعمل في الطبائع بعد تحقّقها ، وبهذا نخلص إلى أنّ القول بأنّ (هناك قوانين تسيطر على الكون ، وهي تغني عن فرضيّة الخالق) قول باطل ؛ لأنّ البحث عن الخالق مرحلة أسبق من مرحلة عمل القانون ؛ لأنّه بحث في مرحلة منشأ انتزاع القانون.

هل معرفة القوانين تحدّ من الإيمان ؟

وبهذا نقف على الخلل المنهجيّ في الربط بين تطوّر الكشوفات ومعرفة القوانين الجارية في نظام الطبيعة وانحسار الإيمان بالله تعالى وانتشار الإلحاد ، وهذا ما روّج له جملة من الملاحدة ، فإنّ الاعتقاد بوجود خالق حكيم ومصمّم هادف للكون ليس لأجل سدّ فراغ يمكن أن يسدّ باكتشاف القانون ، وإنّما هو لتبرير وجود الكون ووجود القانون على حدّ سواء ، وبعبارة أُخرى : إنّ حدوث الكون يحتّم وجود محدث وفق قانونين من قوانين العقل غير القابلة للرفض :

١ ـ قانون استحالة اجتماع النقيضين.

٢ ـ قانون العلّيّة.

وحيث أنّ وجود القوانين الحاكمة يعني نظم الكون وعدم العشوائيّة ،

فإنّ الموجد للكون لامحالة سوف يكون موصوفاً بالقدرة والعلم وله قصد وهدف من خلق هذه الطبائع الخاصّة المنتظمة ، فإدراك القانون ليس منافياً لعقيدة المصمّم الحكيم ، وإنّما هو داعم لها ، وموجباً للالتصاق بها والتمسّك بها بنحو أشدّ.

حدوث عالم الطبيعة وقوانينها

ولكي يتّضح حدوث عالم الطبيعة وبالتالي تبعيّة قوانينها في الحدوث فمن المفيد جدّاً مراجعة ما ذكره كلّ من الشهيد الصدر في كتاب فلسفتنا[١] والشيخ أحمد البهادليّ في كتاب محاضرات في العقيدة الإسلاميّة[٢] ووحيد الدين خان في كتاب الإسلام يتحدّى[٣] فقد ذكروا أنّه بعد كشف القانون الثاني للحرارة الديناميكيّة (*Second Law of Thermo Dynamics*) لا معنى للحديث أنّ أزليّة المادّة ، وأنّ الحديث عن قِدمها صار مخالفاً للحقيقة العلميّة؛ وذلك لأنّ قانون الطاقة المتاحة أو ضابط التغيّر (*Law of Entropy*) برهن بما لا يدع مجال للشكّ على أنّ للعالم بداية ، فإنّ هذا القانون يقرّر أنّ الحرارة تنتقل دائماً من (وجود حراريّ) إلى (عدم حراريّ) ، والعكس غير ممكن ، وهو أن تنتقل هذه الحرارة من (وجود حراريّ قليل) أو (عدم وجود حراريّ) إلى (وجود حراريّ أكثر). وهذا القانون

---

(١) تحت عنوان (المادّة أو الله) : ٢٨٥.

(٢) تحت عنواني (أزليّة المادّة) لا سيّما ما ذكره ص ١٩٧ تحت عنوان (حقيقة المادّة وعلاقتها بالأزليّة).

(٣) تحت عنوان (الأزليّ الخالق أو المادّة) : ٥٥.

الذي أكتشفه (كارنو) يحتّم فقد الكون لحرارته بالتدريج، فإنّ عدم كفاءة عمل الكون يزداد يوماً بعد يوم، ولا بدّ من وقت تتساوى فيه حرارة جميع الموجودات، وحينذاك لا تبق أية طاقة مفيدة (للحياة والعمل)، وسيترتّب على ذلك أن تنتهي العمليّات الكيماويّة والطبيعيّة، وتنتهي تلقائيّاً مع هذه النتيجة الحياة.

وهذا يعني أنّ العالم لو كان أزلاً بلا بداية لفقد طاقته من الأزل، إنّ الكون فيه أكثر من ٢٠٠ بليون نجم ويبلغ درجة حرارة بعضها ١٥٠ مليون درجة، وفي المقابل هناك مساحات في كون بعيدة عن النجوم تصل درجة حرارتها إلى ٢٧٢ درجة تحت الصفر، وبحسب قانون الحرارة الثاني، النجوم تفقد حرارتها بالتدريج وتكتسبها الأماكن الباردة، فلو كان العالم أزليّاً لفقدت الحرارة وتعادل الجميع فيها من الأزل، وعليه يكون بقاء الحرارة أدلّ دليل على بداية العالم القريبة والتي قدّرت بقرابة ١٣ ـ ١٧ مليار سنة فقط.

يقول (ادوارد لوثر كسيل)[(١)]: «وهكذا أثبتت البحوث العلميّة دون قصد انّ لهذا الكون بداية فأثبتت تلقائيّاً وجود الإلـه؛ لأنّ كلّ شيء ذي بداية لايمكن ان يبتدئ بذاته، ولا بدّ أن يحتاج إلى المحرّك الأوّل الخالق الإله».

وقال (السير جيمس)[(٢)]: «تؤمن العلوم الحديثة بأنّ عمليّة تغيّر الحرارة (*Entropy*) سوف تستمرّ حتّى تنتهي طاقاتها كلّيّة، ولم تصل هذه العمليّة

(١) كتاب الله يتجلّى في عصر العلم للمؤلّف كريسي موريسون: ٢: ٣١.

(٢) الإسلام يتحدّى للمؤلّف وحيد الدين خان: ٥٥ و ٥٦.

حتىّ الآن إلى آخر درجاتها؛ لأنّه لو حدث شيء مثل هذا لما كنّا الآن موجودين على ظهر الأرض، حتىّ نفكّر فيها. انّ هذه العمليّة تتقدّم بسرعة مع الزمن، ومن ثمّ لابدّ لها من بداية، ولابدّ انّه قد حدثت عمليّة في الكون، يمكن ان نسميها خلقاً في وقت ما، حيث لا يمكن أن يكون هذا الكون أزليّاً».

وكتب (فرانك ألن)[١] موضوعاً بعنوان (نشأة العالم: هل هو مصادفة أو قصد؟) قال فيه: «كثيراً ما يقال إنّ هذا الكون المادّيّ لا يحتاج إلى خالق، ولكنّنا إذا سلّمنا بأنّ هذا الكون موجود فكيف نفسّر وجوده ونشأته؟ هنالك أربعة احتمالات للإجابة عن هذا السؤال:

فإمّا أن يكون هذا الكون مجرّد وهم وخيال، وهو ما يتعارض مع القضيّة التي سلّمنا بها حول وجوده، وإمّا أن يكون هذا الكون قد نشأ من تلقاء نفسه من العدم، وإمّا أن يكون أبديّاً ليس لنشأته بداية، وإمّا أن يكون له خالق.

أمّا الاحتمال الأوّل فلا يقيم أمامنا مشكلة سوى مشكلة الشعور والإحساس، فهو يعني أنّ إحساسنا بهذا الكون وإدراكنا لما يحدث فيه لا يعدو أن يكون وهماً من الأوهام ليس له ظلّ من الحقيقة. وقد عاد إلى هذا الرأي في العلوم الطبيعيّة أخيراً (سير جيمس جينز) الذي يرى

---

(١) عالم الطبيعة البيولوجيّة، ماجستير ودكتوراه من جامعة كورنل، أُستاذ الطبيعة الحيويّة بجامعة مانيتوبا بكندا من سنة ١٩٠٤م إلى سنة ١٩٤٤م، أخصّائيّ في أبصار الألوان والبصريّات الفسيولوجيّة وإنتاج الهواء السائل، وحائز على وسام توري الذهبيّ للجمعيّة الملكيّة بكندا.

إنّ هذا الكون ليس له وجود فعليّ، وانّه مجرّد صورة في أذهاننا. وطبقاً لهذا الرأي نستطيع أن نقول إنّنا نعيش في عالم من الأوهام، فمثلاً: هذه القطارات التي نركبها ونلمسها ليست إلاّ خيالات، وبها ركّاب وهميّون وتعبر أنهاراً لا وجود لها، وتسير فوق جسور غير مادّيّة.. إلخ، وهو رأي وهميّ لايحتاج إلى مناقشة أو جدال.

أمّا الرأي الثاني القائل انّ هذا العالم بما فيه من مادّة وطاقة قد نشأ هكذا وحده من العدم، فهو لا يقلّ عن سابقه سخفاً وحماقة، ولا يستحقّ هو أيضاً أن يكون موضعاً للنظر أو المناقشة.

والرأي الثالث الذي يذهب إلى أنّ هذا الكون أزليّ ليس لنشأته بداية إنّما يشترك مع الرأي الذي ينادي بوجود خالق لهذا الكون، وذلك في عنصر واحد هو الأزليّة. وإذاً فنحن إمّا أن ننسب صفة الأزليّة إلى عالم ميّت، وإمّا أن ننسبها إلى إله حيّ يخلق. وليس هنالك صعوبة فكرة في الأخذ بأحد هذين الاحتمالين أكثر ممّا في الآخر، ولكن قوانين الديناميكا الحراريّة تدلّ على أنّ مكوّنات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيّاً وأنّها سائرة حتماً إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هي الصفر المطلق، ويومئذٍ تنعدم الطاقة، وتستحيل الحياة. ولامناص من حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقات عندما تصل درجة حرارة الأجسام إلى الصفر المطلق بمضي الوقت. أمّا الشمس المستعرة والنجوم المتوهّجة والأرض الغنيّة بأنواع الحياة، فكلّها دليل واضح على أنّ أصل الكون أنّ أساسه يرتبط بزمان بدأ من لحظة معيّنة، فهو إذاً حدث من الأحداث. ومعنى ذلك أنّه لابدّ لأصل الكون من خالق أزليّ ليس له

بداية ، عليم محيط بكلّ شيء ، قويّ ليس لقدرته حدود ، ولا بدّ أن يكون هذا من صنع يديه »[١].

وقدّمت شواهد على الحدوث من أهمّها أنّ الكون في حالة اتّساع ، وقد ذكر بعض الباحثين أنّ حالة الاتّساع بسبب انفجار وقع منذ (٥,٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠) سنة ، وذكر أنّه بعد (١,٣٠٠,٠٠٠٠٠٠) سنة تصير هذه المسافات الكونيّة ضعفين.

وكلّ ذلك يتحقّق وفق إتقان وانتظام يفوقان تصوّر العقل البشريّ ، فإنّ أقرب حركة منّا هي حركة القمر التي تبعد عنّا (٢٤٠٠٠٠) ميلاً. وهو يدور حول الأرض ، ويكمل دورته في مدّة تسعة وعشرين يوماً ونصف يوم. وكذلك تبعد أرضنا هذه عن الشمس (٩٣,٠٠٠٠٠٠) ميلاً ، وهي تدور في محورها بسرعة ألف ميل في الساعة ، في دائرة (١٩٠,٠٠٠٠٠٠) ميلاً ، وتستكمل هذه الدائرة مرّة واحدة في سنة كاملة. وكذلك توجد تسعة كواكب مع الأرض ، وكلّها تدور حول الشمس بسرعة فائقة. وأبعد هذه الكواكب السيّار بلوتو الذي يدور في دائرة (٧,٥٠٠,٠٠٠٠٠٠) ميلاً حول الشمس. وحول هذه الكواكب يدور واحد وثلاثون قمراً أُخرى ، وتوجد غير هذه الكواكب حلقة من ثلاثين ألفاً من النجيمات ، وآلاف من النجوم ذوات الأذناب ، وشهب لا حصر لها ، وكلّها تدور ، وفي وسطها ذلك السيّار العملاق الذي نسمّيه الشمس ، وقطرها (٨٦٥,٠٠٠) ميلاً وهي أكبر من الأرض (١,٢٠٠,٠٠٠) مرّة ! ثمّ إنّ هذه الشمس ليست بثابتة ، أو واقفة

---

(١) الله يتجلّى في عصر العلم : ١١ و ١٢.

في مكان ما، وإنّما هي بدورها، مع كلّ هذه السيارات والنجيمات، تدور في هذا النظام الرائع، بسرعة (٦٠٠,٠٠٠) ميلاً في الساعة... وهناك آلاف من الأنظمة غير هذا النظام الشمسيّ، يتكوّن منها ذلكم النظام الذي نسمّيه مجاميع النجوم، أو المجرّات، وكأنّها جميعاً طبق عظيم تدور عليه النجوم والكواكب منفردة ومجتمعة، كما يدور الخذروف الذي يلعب به الأطفال. ومجرّات النجوم هذه تتحرّك بدورها أيضاً، والمجرّة التي يقع فيها نظامنا الشمسيّ تدور على محورها بحيث تكمل (دورة واحدة) في (٢٠٠,٠٠٠٠٠٠) سنة ضوئيّة.

إنّ أقرب مجموعة من النجوم، وهي التي نراها في الليل كخيوط بيضاء دقيقة تضمّ حيّزاً مداه مائة ألف سنة ضوئيّة. ونحن سكّان الأرض نبعد عن مركز هذه المجموعة بمقدار ثلاثين ألف سنة ضوئيّة، وهذه المجموعة جزء من مجموعة كبيرة تتألّف من سبع عشرة مجموعة، وقطر هذه المجموعة الكبيرة (ذات السبع عشرة) مليونان من السنين الضوئيّة.

ومع هذا الدوران تجري حركة أُخرى، وهي إنّ هذا الكون يتّسع من كلّ جوانبه، كالبالون المتّخذ من المطّاط. حين ينفخ فيه الأطفال، وشمسنا هذه وهي تدور حول نفسها تدور بنا أيضاً على الحاشية الخارجيّة للمجرّة، وهي تتباعد عن هذه الحاشية الخارجيّة بمقدار اثني عشر ميلاً كلّ ثانية، كما تتبعها في هذه العمليّة جميع النجوم الداخلة في النظام الشمسيّ. وهكذا جميع السيّارات تسير إلى جانب أو آخر، مع دورانها الخاصّ طبقاً لنظامها، فمنها ما يسير بسرعة ثمانية أميال في الثانية، ومنها ما يسير بسرعة ثلاثة وثلاثين ميلاً في الثانية، ومنها ما يسير بسرعة أربعة وثمانين ميلاً

في الثانية. وجميع النجوم ، على هذا النحو ، تبتعد في كلّ ثانية ، بسرعة فائقة عن مكانها. هذه الحركة المدهشة تحدث طبقاً لنظام وقواعد محكمة ، بحيث لا يصطدم بعضها ببعض ، ولا يحدث اختلاف في سرعتها.

وحركة الأرض حول الشمس منضبطة تمام الانضباط ، بحيث لا يمكن أن يحدث أدنى تغيّر في سرعة دورانها ، حتّى بعد مرور قرن من الزمان ، وهذا القمر الذي يتّبع في حركته الأرض يدور في فلك مقرّر ومنضبط ، مع تفاوت يسير جدّاً ، يتكرّر بعد كلّ ثمانية عشر عاماً ونصف عام ، بدقّة فائقة ، وتلك هي حال جميع الأجرام السماويّة. ويرى علماء الفلك أنّ مجرّات النجوم يتداخل بعضها في بعض ، فتدخل مجرّة تشتمل على بلايين من السيّارات المتحرّكة ، في مجرّة أُخرى مثلها (وتتحرك سيّاراتها هي الأُخرى) ، ثمّ تخرج منها بسيّاراتها جميعاً دون ان يحدث أي تصادم بين سيّارات المجرّتين.

وأنّ العقل حين ينظر إلى هذا النظام العجيب ، والتنظيم الدقيق الغريب ، لا يلبث أن يحكم باستحالة ان يكون هذا كلّه قائماً بنفسه ، بل إنّ هنالك طاقة غير عادية هي التي تقيم هذا النظام العظيم ، وتهيمن عليه بعد إحداثه وتحقيقه.

إنّ العالم في كلّ أجزائه من الذرّة وما فيها إلى المجرّة يشي بوجود مصمّم حكيم عارف ، خذ على سبيل المثال سمكة قنديل البحر ، فلقد ابتكرت جامعة موسكو آلة نموذجيّة لالتقاط وقياس الذبذبات تحت الصوتيّة (*Infra-Sonic Vibrations*) وهذه الآلة تستقبل وتلتقط أخبار الفيضانات والزلازل وما أشبهها من الكوارث قبل حدوثها بمدّة تتراوح بين اثنتي

عشرة ساعة وخمس عشرة ساعة. وهي أقوى من الآلات المستعملة خمس مرّات.

فمن أين جاء هذا التفكير إلى العلماء؟ لقد استنبطوه من سمكة قنديل البحر، التي تسمّى هلامي (*Jelly Fish*) فقلّد المهندسون أعضاءها، وهي شديدة الحسّاسيّة، حتّى لتحسّ بالذبذبات تحت الصوتيّة!

وهناك أمثلة كثيرة جدّاً غير هذه يمكن عرضها، وهي تؤكّد أنّ علماء الطبيعة والتكنولوجيا يقلّدون في تفكيرهم الحديث النماذج الحيّة في الطبيعة.

وقد شغلت بال العلماء مسائل كثيرة من أزمان مضت، على حين حلتها الطبيعة منذ زمن بعيد. وإن كانت أجهزة التصوير وتلقّي الأخبار التليبرنتر لا يمكن وجودها بغير عقل إنسانيّ، فمن المستحيل أن نتصوّر أنّ نظام الكون الذي هو أكثر تعقيداً من أي نظام ليس من الممكن أن يوجد نظام وروح في عمليّة مادّيّة عمياء، حدثت اتّفاقاً، فالكون متوازن ومتناسب إلى حدّ لا يمكن تصوّره[1].

المادّة ليست الخالق

إذا كان العالم حادثاً فيستحيل أن يكون محدثاً لنفسه، فنحن بحاجة إلى محدث غيره؛ لأنّه في مقابل فرضيّة وجود محدث توجد عدّة احتمالات كلّها باطلة:

١ ـ أن تكون المادّة قديمة، وهذا خلف دليل حدوثها.

٢ ـ أن تكون أوجدت نفسها، وهذا يلزم منه اجتماع النقيضين؛ لأنّ

---

(١) الدين يتحدّى: ٥٥ (بتصرّف).

فرضها علّة يعني أنّها موجودة؛ لأنّ المعدوم لا يفعل ، وفرضها معلول يعني أنّها معدومة؛ لأنّ الموجود لا يقبل التحقّق ، إذا كيف ينوجد الموجود وتحقّق وهو موجود متحقّق !

هل يمكن أن تقبل إيجاد الدرهم الموجود في الكيس سلفاً بحيث يتحقّق إيجاد ، ومع ذلك لا يوجد في الكيس بعد الإيجاد إلّا درهم واحد وهو الذي كان موجوداً قبل الإيجاد !

٣ ـ أن توجد المادّة بلا علّة ، وهذا فيه إنكار لأصل العلّيّة ، ويترتّب عليه ـ كما تقدّم مراراً ـ انهيار جميع المعارف البشريّة .

إنّ الإلـهي والمادّيّ يتّفقان على استحالة الصدفة بمعنى تحقّق الموجود بلا علّة فاعليّة ، وإن كان ثمّة خلاف ففي الصدفة ، بمعنى عدم وجود علّة غائية وراء هذا النظم العظيم في عالم الطبيعة ، فهذا الاحتمال ساقط في نفسه عند المتنازعين ، والصيرورة إليه قتل للعقل وانتحار فكريّ .

٤ ـ أن يفرض علّة المادّة مادّة أُخرى حادثة ، وهذا الاحتمال يرد عليه إشكالان :

الأوّل: هو أنّ المادّة في العلم الحديث تتكوّن من عناصر تتحوّل فيما بينها وتتحوّل في نفسها إلى طاقة ، فالماء ليس وصفاً ذاتيّاً لأنّه يتحوّل إلى عناصره الأساسيّة ، وعناصره الأساسيّة تتحوّل إلى طاقة ، ووفق معادلة اينشتين (الطاقة تساوي كتلة المادّة مضروبة في مربع سرعة الضوء ، والكتلة تساوي الطاقة مقسّمة على مربع سرعة الضوء) وعليه ليس العنصر أيضاً ذاتياً للمادّة وإنّما هو وصف عرضيّ والمادّة في الأصل شيء واحد في جميع العناصر له حقيقة واحدة ، وهذا يعني أنّ المادّة ـ كما ذكر الشهيد

الصدر ـ لمّا كانت حقيقة واحدة فلا يمكن أن تكون سبباً لحدوث هذه المظاهر المتنوّعة؛ لأنّ لها طبيعة واحدة ذات اقتضاء واحد، والواحد المشترك لا تتخالف ظواهره، وهذا هو سبب تعميم المادّيّين نتائج التجربة، فإنّهم بعد أن أدركوا وحدة طبيعة الحرارة والحديد عمّموا ظاهرة تمدّد الحديد بالحرارة للعمليّات المستقبليّة لوحدة الطبيعة.

فكما لا تنفع المادّة لتبرير ظواهرها المختلفة لأنّها فاقدة لها في الأصل لا تنفع مادّة أُخرى للتبرير أيضاً.

الثاني: أنّنا ننقل الكلام إلى المادّة الثاني، فهي حادثة تحتاج إلى محدث، وحيث أنّ كلّ ما بالغير ومفتقر إلى سواه يحتاج إلى علّة، فلا بدّ وأن ننتهي إلى علّة موجودة بذاتها تكون على لمادة الكون غير المادّة نفسها، وهو الغنيّ، ولا ينقطع السؤال عن علّة التحقّق إلّا بذلك.

فلم يبق علينا لأجل أن نصل إلى النتيجة، إلّا أن نعطف على ما سبق (قانون النهاية)، وهو القانون القائل إنّ العلل المتصاعدة في الحساب الفلسفيّ، التي ينبثق بعضها عن بعض، يجب أن يكون لها بداية، أي علّة أُولى لم تنبثق عن علّة سابقة، ولا يمكن ان يتصاعد تسلسل العلل تصاعداً لا نهائيّاً؛ لأنّ كلّ معلول ليس إلّا ضرباً من التعلّق والارتباط بعلّته. فالموجودات المعلولة جميعاً ارتباطات وتعلّقات، والارتباطات تحتاج إلى حقيقة مستقلّة تنتهي إليها. فلو لم توجد لسلسلة العلل بداية، لكانت الحلقات جميعاً معلولة، وإذا كانت معلولة فهي مرتبطة بغيرها، ويتوجّه السؤال حينئذٍ عن الشيء الذي ترتبط به هذه الحلقات جميعاً. وفي عرض آخر، إنّ سلسلة الأسباب إذاكان يوجد فيها سبب غير خاضع لمبدأ العلّيّة،

ولا يحتاج إلى علّة ، فهذا هو السبب الأوّل ، الذي يضع للسلسلة بدايتها ، ما دام غير منبثق عن سبب آخر يسبقه. وإذا كان كلّ موجود في السلسلة محتاجاً إلى علّة ـ طبقا لمبدأ العلّيّة ـ دون استثناء ، فالموجودات جميعا تصبح بحاجة إلى علّة ويبقى سؤال ، لماذا ؟ هذا السؤال الضروريّ منصبّاً على الوجود بصورة عامّة ، ولا يمكن ان نتخلّص من هذا السؤال ، إلّا بافتراض سبب أوّل متحرّر من مبدأ العلّيّة ، فإنّنا حينئذٍ ننتهي في تعليل الأشياء إليه. ولا نواجه فيه سؤال لماذا وجد ؟ لأنّ هذا السؤال إنّما نواجهه في الأشياء الخاضعة لمبدأ العلّيّة خاصّة.

فلنأخذ الغليان ـ مثلاً ـ فهو ظاهرة طبيعيّة محتاجة إلى سبب ، طبقاً لمبدأ العلّيّة ، ونعتبر سخونة الماء سبباً لها ، وهذه السخونة هي كالغليان في افتقارها إلى علّة سابقة. وإذا أخذنا الغليان والسخونة كحلقتين في سلسلة الوجود ، أو في تسلسل العلل والأسباب ، وجدنا من الضروري أن نضع للسلسلة حلقة أُخرى ؛ لأنّ كلّاً من الحلقتين بحاجة إلى سبب ، فلا يمكنهما الاستغناء عن حلقة ثالثة ، والحلقات الثلاث تواجه بمجموعها نفس المسألة ، وتفتقر إلى مبرّر لوجودها ، ما دامت كلّ واحدة منها خاضعة لمبدأ العلّيّة.

وهذا هو شأن السلسلة دائماً وأبداً ، ولو احتوت على حلقات غير متناهية. فما دامت حلقاتها جميعاً محتاجة إلى علّة ، فالسلسلة بمجموعها مفتقرة إلى سبب ، وسؤال (لماذا وجد ؟) يمتدّ ما امتدّت حلقاتها ، ولا يمكن تقديم الجواب الحاسم عليه ، ما لم ينته التسلسل فيها إلى حلقة غنيّة بذاتها ، غير محتاجة إلى علّة ، فتقطع التسلسل ، وتضع للسلسلة بدايتها

الأوّليّة الأُولى.

وإلى هنا نكون قد جمعنا ما يكفي للبرهنة على انبثاق هذا العالم، عن واجب بالذات، غنيّ بنفسه، وغير محتاج إلى سبب؛ لأنّ هذا هو ما يحتمله تطبيق مبدأ العلّيّة على العالم بموجب قوانينها السالفة الذكر، فانّ العلّيّة بعد أن كانت مبدأ ضروريّاً للكون، وكان تسلسلها اللّانهائيّ مستحيلاً، فيجب أن تطبّق على الكون تطبيقاً شاملاً متصاعداً، حتّى يقف عند علّة أُولى واجبة[1].

إنّ حقيقة حدوث الكون وما فيه من المادّة هي الحقيقة التي أكّد عليها القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام.

ففي القرآن الكريم يقول تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾[2]، فهذا الآية تبيّن خلق السماوات والأرض وحدوثهما، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ﴾[3] يبيّن حدوث الأنواع المتحرّكة على في عالمنا، وأمّا قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[4] فيبين أنّ كلّ شيء مخلوق بعد أن لم يكن شيئاً يقول عزّ وجلّ: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾[5].

وأمّا في الروايات:

---

(١) فلسفتنا: ٢٨٢.

(٢) الطلاق ٦٥: ١٢.

(٣) النور ٢٤: ٤٥.

(٤) الأنعام ٦: ١٠١.

(٥) الدهر ٧٦: ٢.

فقد قال أمير المؤمنين عليه السلام : «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ ، الصَّمَدِ الْمُتَفَرِّدِ ، الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ»[1].

وقال عليه السلام : «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْياءَ مِنْ أُصُولٍ أَزَلِيَّةٍ ، وَلَا مِنْ أَوَائِلَ أَبَدِيَّةٍ ، بَلْ خَلَقَ ما خَلَقَ فَأَقَامَ حَدَّهُ ، وَصَوَّرَ مَا صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَهُ»[2].

وقال عليه السلام : «الْحَمْدُ للهِ الدَّالِّ عَلَىٰ وَجُودِهِ بِخَلْقِهِ ، وَبِمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلَىٰ أَزَلِيَّته»[3].

وقال عليه السلام : «وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ السُّكُونُ وَالْحَرَكَةُ ، وَكَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ ما هُوَ أَجْراهُ ، وَيَعُودُ فِيهِ ما هُوَ أَبْداهُ ، وَيَحْدُثُ فِيهِ ما هُوَ أَحْدَثَهُ»[4].

وقال الإمام الحسن بن عليّ عليه السلام : «خَلَقَ الْخَلْقَ فَكَانَ بَدِيئاً بَدِيعاً ابْتَدَأَ مَا ابْتَدَعَ وَابْتَدَعَ مَا ابْتَدَأَ»[5].

هل خُلق العالم من العدم ؟

هنالك شبهة يثيرها بعض الملحدين ، وهي : إنّ الاستدلال بأنّه (إذا كان لابدّ لكلّ شيء من موجد فإذن لابدّ لهذا الكون من موجد) استدلال فيه مغالطه جوهريّة.

إذا رأيت كرسيّاً على سبيل المثال ، فإنّك تعلم أنّه لابدّ أنّ هناك نجّاراً

---

(١) التوحيد للصدوق : ٤١.

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة ١٦٣.

(٣) نهج البلاغة ، الخطبة ١٥٢.

(٤) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٦.

(٥) التوحيد للصدوق : ٤٦.

صنعه، ولكنّ النجّار لم يخلق الأخشاب ومواد الكرسيّ من العدم، إنّما قام بتجميعها أي قام باستخدام موادّ موجودة أصلاً وجمعها على شكل كرسيّ.

إذاً الإشكال المنطقيّ ليس في تعامل الإله مع المـوادّ وتجميعها عـلى شكل إنسان أو شجره، وإنّما المشكلة هي في كيفيّة إيجاد هذه الموادّ الأوّليّة من العدم! المشكلة هي في إيجاد الوحدات الماديّة الأساسيّة في تركيب المواد من اللّا شيء. هنا يتبيّن لنا بطلان حجّة السببيّة التي يقول بها المؤمنون، فإنّ المبدأ (السببيّة) سليم في ذاته ولكن لا ينطبق على حالة الخلق من العدم.

عند هذه النقطة ـ غالباً ما ـ يزعم المؤمن بأنّ الخلق من العدم تمّ بكيفيّة يقدر عليها الله. وهذه الكيفيّة هي خارج حدود العقل البشريّ!

وهل للعقل البشريّ حدود؟

إنّ الزعم بمحدوديّة العقل ورمي كلّ ما لا نستطيع تفسيره إلى خـارج حدود العقل هو استسلام وفشـل. إنّ الزعـم بمحدوديّة العـقل لا يـنقذ المؤمن من هذه التساؤلات أو يحميه منها. بل إنّه سلاح يستخدم ضدّه بدلاً من أن يحميه. فإذا كان للعقل حدود فلست ملزماً بالإيمان بما وراء عـقلي وحدوده. فكيف يُتوقع من شيء ما فعل ما فوق قدرته وطاقته. إن كان هناك إله خلف هذه الحدود العقليّة يأمرنا بالإيمان به، فإنّه يأمرنا بما ليس في طاقة وقدرة عقولنا. فكيف يريد أن يطاع وهو يأمر بما لا يُستطاع.

ثمّ إنّ المؤمن إذا زعم بأنّ للعقل حدود فعليه أن لا يستخدم لغة البرهنة العقليّة والاستقراء المنطقيّ لإثبات ما هو خارج حدود العقل أصـلاً. إنّـه لتناقض صارخ أن يقوم شخص ما بمحاولة إثبات (خيال) بـلغة المـنطق. أُسمّيها خيال لأنّ كلّ ما يقبع خارج حدود العقل ليس إلّا خيال لا يخضع

لقوانين المنطق والعقل.

إذاً فزعم محدوديّة العقل هو إمّا أن يكون فشلاً واستسلاماً أو أنّه مغالطة وتناقض. فإذا كان شخص ما يتحاور ويحاج في قضيّة ما مستخدماً أدواته المنطقيّة فوصل لنقطة لا يستطيع التعامل معها بهذه الأدوات فلم يستخدمها منذ البدء.

وفي مقام التعليق على هذه الشبهة أذكر عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأُولى: هي أنّ صاحب هذه الشبهة يقرّ بمبدأ السببيّة، ويرى أنّ ظهور تشكّلات المادّة يحتاج إلى سبب، وهذا ما يؤكّد عليه (ستيفن هوكنج) في كتابه (التصميم العظيم) عندما تحدّث عن قوّة الجاذبيّة وتأثيرها على تمركز وتبعثر الطاقة المكتنفة في الموجود المتكثّف بما يساوي ثابت بلانك، بَيْد أنّ هذا الإقرار يحتّم وجود مصمّم حكيم وإن أغمضنا النظر عن منشأ قِدم وحدوث ذلك الموجود المنفجر، والسرّ في ذلك ما ذكرناه سابقاً من أنّ المادّة في حقيقتها طبيعة واحدة لا يمكن أن تكون سبباً للظواهر المختلفة وما يحكمها من إتقان وفق قانون السببيّة الذي يؤمن به صاحب هذه الشبهة.

فليس إثبات المصمّم الحكيم موقوف على إثبات حدوث المادّة لكي يتصوّر أنّ القول بقِدمها يسدّ باب الحديث عن وجوده ودوره؛ وذلك لأنّ مرحلة التشكيل والتنظيم تحتاج إلى سبب هي الأُخرى في ظلّ التسليم بقانون العلّيّة، والقول بأنّ القوانين الحاكمة هي السبب، يندفع بأنّ القوانين نتيجة اختلاف الطبائع العارضة على المادّة ـ كما تقدّم ـ فما هو السبب وراء عروض هذه الطبائع المختلفة والحاصلة بسبب تكثّف الطاقة ثمّ تلوّنها

بلون العناصر وما يفرزه تركّبها العارض عليها ؟

الملاحظة الثانية: تقدّم سابقاً أنّ المادّة في نفسها متغيّرة ، والتغيّر دليل الحدوث ، وقدّمت شواهد متعدّدة على حدوث عالم المادّة منها التوسّع الكونيّ والقانون الحراريّ الثاني ، ومع حدوث المادّة فلا مناص من تطبيق قانون السببيّة ، والبحث بعدئذٍ عن علّة عالم المادّة.

لقد حاول جملة من الملحدين الاستفادة من نظريّة (الكون التذبذبيّ) ، وقد كتب (مارتن بوجوالد)[1] بحثاً حول الارتداد الكبير (*big bounce*) وتوظيفاً لذلك ، ونتيجة بحثه أنّ الزمن لم يبدأ عند الانفجار الكبير (*big bang*) لأنّه سبق هذا الانفجار مرحلتان متعاقبتان:

١ ـ انهيار كون السابق (*big crunch*) بعد وصوله إلى (الكثافة القصوى).

٢ ـ ارتداد كبير للكون المنهار (*big bounce*) ، وأخذ بالانكماش إلى أن وجدت الجسيمات المكوّنة لبداية كوننا ، فلمّا تشبّعت بالطاقة العالية حصل الانفجار (*big bang*) ويمكن أن نمثّل عمليّة الارتداد والانفجار بقطعة اسفنج وماء ، فالكون هو الأسفنج والماء هو الكتلة والطاقة. إذا ضغطنا فسوف يتبعثر منها الماء ، ثمّ إذا وضعناها على الماء من جديد فسوف تكتسبه إلى أن تتشبّع ، فإذا صارت مشبّعة تماماً بالماء فإنّها بعد ذلك لا تستطيع أن تكتسب من الماء ، وإذا صببنا عليها الماء فسوف تطرده ، كذلك الكون ذو الذرّات الزمكانية له سعة محدودة في تخزين الطاقة والمادّة. فإذا وصلت الكثافة إلى أعلى درجاتها تبدأ الجاذبيّة بالعمل بشكل عكسيّ

(١) *Martin Bojowald* بروفيسور فيزياء مساعد في جامعة بنسلفانيا.

لتصبح طرديّة.

فالمادّة في بداية كوننا الحالي كانت ذات كثافة ضخمة ولكنّها محدودة. تحديداً، كانت مادّة الكون مركّزة بما يعادل تريليون شمس في حجم بروتون واحد. عندما وصل الكون إلى هذه المرحلة بدأت (الثقالة) بالعمل على شكل قوّة طرد جاعلة الكون يتوسّع. عندما اعتدلت الكثافة تحوّلت (الثقالة) لقوّة جذب كما نراها الآن. واستمرّ الكون بالتوسّع حتّى يومنا هذا تبعاً لقانون (لكلّ فعل ردّة فعل) نتيجة للانفجار.

وقد غاب عن هؤلاء أنّ الحديث عن تقلّب حالات الكون بين الانكماش والطرد ليس فقط غير مناف لوجود (المصمّم الحكيم) الذي خلق طبيعة المادّة قابلة لهذا التذبذب، ومتشكّلة وفق هذه الهيئة المتقنة حال الطرد والتبعثر والتمدّد، وإنّما هو مؤكّد على أنّ حالات التعاقب في نفسها حادثة مسبوقة بالغير، فإنّ الفيلسوف يرى أنّ كلّ حالة متعاقبة مسبوقة وحادثة فيكون حكم جميع الحالات هو الحدوث لأنّ حكم الكلّ هو حكم الأفراد، وحيث أنّ كلّ حادث يحتاج إلى محدث، فلتذبذبات المادّة محدث خارج عنها.

هذا مضافاً إلى أنّ الجذب بعد التبعثر والانهيار يحتاج على فاعل، وقد تقدّم سابقاً أنّ المادّة في نفسها ليست إلّا طاقة متكثّفة، فمن أين جاء لها اقتضاء الجذب تارة والطرد أُخرى ؟ وإذا كانت أجزاء الكون في نفسها تتجاذب، فهي تتجاذب بمقدار ما تحمل من شحنة الجذب، فمن أين اكتسبت قوّة تجعلها تتجاذب فوق طاقتها، ولأنّه فوق طاقتها وقع الانفجار العظيم ؟

إنّ تصوير أزليّة المادّة بهذا النحو مبتلى بعدّة إشكالات فلسفيّة ترتبط بالأجزاء المكوّنة للكون وكيفيّة تشكّلها والقوّة الفاعلة فيها، وهي لا تعدو كونها فرضيّات غير مبرهنة، ولا تبرّر فلسفيّاً وعلميّاً ما نشاهده من تصميات محكمة كما تبرّره حقيقة (المصّمم الحكيم).

الملاحظة الثالثة: خلط صاحب الشبهة بين مسألتين:

١ ـ وجود مصمّم حكيم للكون.

٢ ـ خلق المادّة من العدم.

فاعتبر عدم معقولة الخلق من العدم دليل على عدم وجود خالق، بينما بين المسألتين فاصل كبير جداً، ولكي يتّضح هذا الفاصل لابدّ وأن نلتفت إلى أنّ في معنى الخلق من العدم تصوّرين:

التصوّر الأوّل: أن يكون العدم مادّة للوجود فتكون (من) نشويّة، وهذا الاحتمال باطل؛ لأنّ العدم لا شيء ولا تحقّق وما كان كذلك لا يكون مادّة لغيره.

التصوّر الثاني: أن يكون المراد ألّا يكون الشيء ثمّ يتحقّق بعد أن لم يكن بمادّته وصورته على نحو الإبداع، وهذا التصوّر فيه احتمالان:

١ ـ أن يوجد الحادث من ذات الفاعل بمعنى انفصاله عن علّته، بنحو يكون للعلّة قدرة على أن تتنزّل ويكون بإزائها وجود أقلّ منها رتبة دون أن تنقص، ويمكن أن نقرّب ذلك بعمليّة النسخ واللصق التي تتمّ في تطبيق (الواتس آب) فإنّه إحداث وجود من وجود، وهنا أُنبّه إلى أنّ هذا مجرّد مثال تقريبيّ ولا ينبغي الغفلة عن الفوارق الكبيرة بين المثال والممثّل له.

وهذا الاحتمال يطرحه بعض الصوفيّة والفلاسفة.

٢ ـ أن يوجد الحادث من دون أن يكون منفصلاً عن علّته بنحو من أنحاء الانفصال ، أو قل دون أن يكون متنزّلاً من وجود علّته ، ودور العلّة فقط دور الإيجاد.

وعليه إذا دلّ دليل على حدوث المادّة وأنّ لها خلق ، وقلنا بعدم معقولة الخالق من العدم في التصوّر الأوّل ، والاحتمال الثاني من التصوّر الثاني ، فلاموجب لرفع اليد عمّا دل عليه البرهان مع معقوليّة الاحتمال الأوّل من التصوّر الأوّل ، وليكن هو المخرج لنا من هذه المعضلة الفلسفيّة.

الملاحظة الرابعة: هي أنّ صاحب الشبهة لم يميّز بين وفاء العقل بإثبات حدوث العالم وضرورة وجود محدث له ، وبين قصور العقل عن إدراك كلّ شيء بما في ذلك القدرة غير المتناهية على خلق الأشياء لا من شيء كان قبلها ، فأخذ على الإلٰهيّ لزوم رفض البرهان العقليّ من رأس ؛ لأنّه غير قادر على إعطاء أجوبة لبعض التساؤلات ، ولست أدري أيّ تناف في أن يقال: العقل له قيمة فيما يدرك ، ولكنّه لا يدرك كلّ شيء وقد يعجز عن فهم بعض ما يثبت ، ولو كان هناك تناقض للزم انهيار المعارف البشريّة ؛ لأنّ التجربة باعتراف أصحابها غير قادرة على إثبات ونفي ما وراء الطبيعة ؛ إذ غاية ما نتهي إليه فيها عدم المشاهدة ، وعدم المشاهدة لا يدلّ على عدم الوجود ، ولهذا يعترف العلماء بأنّ الذرّات كانت موجودة قبل ألف سنة ولم يكن تاريخ تحقّقها مقارناً لتاريخ تطوّر وسائل الرصد ومشاهدتها ، فهل يمكن أن يقال لعالم التجربة يجب أن تكفر بالتجربة فيما تشاهد لأنّ التجربة لا تشاهد ما وراء الطبيعة على فرض

وجوده! أو هي الآن لا تشاهد الجسيمات الصغيرة التي لا دليل على وجودها إلّا مشاهدة آثارها فيكون الانتقال لها بدليل العقل لا التجربة نفسها!

إنّ الاعتراف بعجز العقل فيما لا يدرك ليس إهمالاً للعقل، وإنّما هو اعتراف بما هو واقع، فأيّ عقل يستطيع أن يدرك وجود أو عدم وجود حياة شبيهة بحياة الأرض في مجرّة تبعد عنّا بلايين السنين الضوئيّة! وهل الاعتراف بقصور العقل هنا يحتّم رفض العقل مطلقاً حتّى فيما يدرك؟ بالطبع لا، خصوصاً فيما إذا كان التوقّف يرتبط بمسألة أدركها العقل وفق برهان محكم وهو مسألة وجود (المصمّم الحكيم).

وليست هذه الشبهة وليدة اليوم، وإنّما هي قديمة وقد طرحت على الإمام الصادق عليه السلام، ففي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسيّ: «قال الزّنديق لأبي عبد الله عليه السلام: من أيّ شيء خلق الأشياء؟ قال عليه السلام: **لَا مِنْ شَيْءٍ** -وفي بعض النسخ: **مِنْ لَا شَيْءٍ**-.

فقال: كيف يجيء من لا شيء شيء؟ قال عليه السلام: **إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَا تَخْلُو: إِمَّا أَنْ تَكُونَ خُلِقَتْ مِنْ شَيْءٍ، أَوْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ، فَإِنْ كَانَ خُلِقَتْ مِنْ شَيْءٍ كَانَ مَعَهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ الشَّيْءَ قَدِيمٌ، وَالْقَدِيمُ لَا يَكُونُ حَدِيثاً، وَلَا يَفْنَىٰ، وَلَا يَتَغَيَّرُ، وَلَا يَخْلُو ذَلِكَ الشَّيْءُ مِنْ أَنْ يَكُونَ جَوْهَراً وَاحِداً، وَلَوْناً وَاحِداً، فَمِنْ أَيْنَ جَاءَتْ هَذِهِ الْأَلْوَانُ الْمُخْتَلِفَةُ، وَالْجَوَاهِرُ الْكَثِيرَةُ الْمَوْجُودَةُ فِي هَذَا الْعَالَمِ مِنْ ضُرُوبٍ شَتَّىٰ؟ وَمِنْ أَيْنَ جَاءَ الْمَوْتُ؟ إِنْ كَانَ الشَّيْءُ الَّذِي أُنْشِئَتْ مِنْهُ الْأَشْيَاءُ حَيّاً؟ وَمِنْ أَيْنَ جَاءَتِ الْحَيَاةُ إِنْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ مَيِّتاً؟ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ حَيٍّ وَمَيِّتٍ قَدِيمَيْنِ لَمْ يَزَالا؛ لِأَنَّ الْحَيَّ لَا يَجِيءُ**

مِنْهُ مَيِّتٌ ، وَهُوَ لَمْ يَزَلْ حَيّاً ، وَلَا يَجُوزُ أَيْضاً أَنْ يَكُونَ الْمَيِّتُ قَدِيماً لَمْ يَزَلْ لِمَا هُوَ بِهِ مِنَ الْمَوْتِ ؛ لِأَنَّ الْمَيِّتَ لَا قُدْرَةَ لَهُ وَلَا بَقَاءَ»[١] .

دلالة النظم على المصمّم الحكيم

تحدّثنا في فصل سابق عن دليل النظم ، وكيفيّة دلالته على وجود الله تعالى (أو المصمّم الحكيم) ، ومن المناسب جدّاً والنافع كثيراً أن نرجع إلى هذا الدليل لبيان كيفيّة دلالته على (المصمّم الحكيم) في ظلّ معرفة علاقة القانون بالطبائع الحادثة في عالم المادّة .

ولكي يتّضح المراد جيّداً أجعل الكلام ضمن نقاط :

النقطة الأُولى: لو فرضنا أنّنا دخلنا في غابة تشتمل على جملة من الأشجار والنباتات والحيوانات المختلفة ، وتنقّلنا بين أشجارها ، ووقفنا على أعشاش طيورها ومكامن حيواناتها وجحور حشراتها ، فإنّ شيئاً من ذلك كلّه لن يفيدنا اليقين بوجود إنسان فعل ما نراه من الأشجار والأعشاش والجحور ، فإذا وقع نظرنا في الغابة على منزل خشبيّ متقن الصنع ، فيه غرف معدّة للنوم ، وفيها أسرّة ، وغرفة للطهي وفيها موقد ، وأُخرى للاستحمام والتخلّي ، ووجدنا غرفة فيها طاولة خشبيّة للأكل ، وحولها عدّة كراسي مصنوعة ـ أيضاً ـ من الخشب ، وعلى الطاولة مجموعة من الصحون والأكواب الخشبيّة ، فإنّ وجود هذا المنزل وما فيه سوف يفيدنا العلم بوجود إنسان قام بصنع المنزل وما فيه ، والسؤال الذي نواجهه هو : لماذا حصل لنا العلم بوجود إنسان من خلال مشاهدة البيت ، ولم يحصل قبل

---

(١) شرح أُصول الكافي للمازندرانيّ : ٣: ٣٠٠.

ذلك عند مشاهدة الغابة ؟

والجواب يكمن في أنّ إتقان الغابة يمكن تخريجه وفق قوانين الطبيعة السارية ، فإنّ تشكّل الغابة نظير تشكّل تلال الرمال في صحراء الربع الخالي لا تحتاج إلى أكثر من نظام الطبيعة المترتّب على مقتضيات الطبائع ، وأمّا وجود المنزل الخشبيّ فكتشكّل قصر من خلال رمال الصحراء ، لا تكفي القوانين الجارية لتخريجه ، وإنّما يحتاج إلى علم وشهور وقصد لتشكيل المادّة وفق صورته الخاصّة ، وهذا ما يجعلنا نستبعد أن تكون العوامل التي أفرزت وجود الأشجار والأعشاش هي بنفسها أفرزت وجود المنزل وما فيه من أمارات القصد والحكمة .

إنّ البيت الخشبيّ لا يمكن أن يتحقّق إلّا وفق علل أربع :

١ ـ علّة مادّيّة ، وهي الخشب ، وهذه المادّة لا يمكن أن تكون هي الفاعل لأنّها طبيعة واحدة لا يعقل أن تتعدّد مقتضياتها فتتشكّل ضمن (شجرة ، كرسيّ ، طاولة ، بيت) إلّا بعامل خارج عنها ، وإلّا ستكون هذه المقتضيات متحقّقة بلا علّة .

٢ ـ علّة صوريّة ، وهي هيئة البيت ذات التصاميم والأشكال الخاصّة .

٣ ـ علّة فاعليّة ، وهي التي قامت بتشكيل الخشب ثمّ صورة البيت ، والمادّيّ يعتقد بكفاية هذه العلل الثلاث مطلقاً لتخريج تحقّق البيت ، ويقابله الإلـهي الذي يدّعي ضرورة وجود علّة رابعة وهي :

٤ ـ العلّة الغائيّة ، وتعني هذه العلّة أنّ صورة البيت لا يمكن أن تتشكّل من فاعل فاقد للإدراك والشعور والقصد ، وإنّما هي انتخاب نتيجة غرض لاحظته العلّة الفاعليّة ، فإنّ إيجاد البيت وتوزيع غرفه ، وتخصيص مكان

للنوم ومكان لاستحمام والتخلّي ومكان للأكل ، وجعل الطاولة الخاصّة للطعام في غرفة الطعام ، وصنع مجموعة من الكراسي وجعلها حولها ، لا يتوقّع من فاعل فاقد للقصد والشعور أصلاً.

ويمكن أن نقرّب ذلك بدليل حساب الاحتمالات الرياضيّ ، فإنّ هذا القانون ـ يعني أنّ احتمال وقوع أي حادثة ـ يساوي عدد كسريّ مقامه عدد الإمكان وبسطه عدد النجاح ، فلو كانت عندنا لغة تتكوّن حروفها من ٢٦ حرفاً كاللغة الإنجليزيّة ، وجعلنا حيواناً يضرب عشوائيّاً على لوحة الفاتيح ، فإن احتمال أن يكتب حرف (A) هو $\frac{١}{٢٦}$، فإذا ضرب الحيوان مرّتين متعاقبتين فإنّ احتمال كتابة حرفي (A ـ B) هو $\frac{١}{٢٦}$ مضروب في $\frac{١}{٢٦}$، وهو ما يساوي $\frac{١}{٦٧٦}$ وهو احتمال ضعيف جدّاً ، وأمّا إذا ضرب أحد عشر مرّة فاحتمال أن يكتب (*I always pray*) هو ما يساوي ضرب العدد الكسريّ ($\frac{١}{٢٦}$) في نفسه أحد عشر مرّة ، وهو احتمال في غاية الضعف لا يعتدّ به العقل ، لهذا إذا وجد العاقل على شاشة الكمبيوتر مكتوباً العبارة السابقة ، ووجد في جانب الكمبيوتر قطّ جالس ، فإنّه يجزم بوجود إنسان كتب تلك الجملة ، وليس القطّ هو الفاعل.

إنّ العقل السويّ يستبعد صدور جملة واحدة تتكوّن من أحد عشر حرفاً ذات معنى من قوّة فاقدة للإدراك والقصد ، فكيف يتوقّع أن يوجد البيت بهذه الهيئة العجيبة بقوّة فاقدة للشعور والإدراك ، إنّ احتمال تحقّق البيت بعوامل غير قاصدة أضعف جدّاً وبمراتب كثيرة من احتمال كتابة حيوان للجملة السالفة ، وهذا ما يجعلنا نجزم بأنّ هناك إنساناً قام بصناعة البيت.

النقطة الثانية : إن الانتقال من خلال النظم يمرّ بمرحلتين :

المرحلة الأُولى: مشاهدة النظم والاتّساق والانتظام والإتقان الموجود في الفعل، وهذه يعتمد فيها الملاحظ على الحسّ.

المرحلة الثانية: مرحلة الانتقال من صفة الفعل إلى صفة الفاعل وهو المصمّم الحكيم.

وفي المرحلة الأُولى نواجه مفهوم النظم والإتقان الذي هو أمارة القصد والعلّة الغائيّة، فما هو المراد من هذا المفهوم؟

وفي مقام الجواب يمكن أن نقول هناك ركنان أساسيّان لتحقّق النظم الكاشف عن (المصمّم الحكيم):

الركن الأوّل: كون الفعل مركّب من أجزاء بينها ترابط وتناسق، وتشكّل بمجموعها كلّاً متفاعلاً لا تصادم بين مكوّناته.

الركن الثاني: عدم كون التركّب بالهيئة المتقنة ضروريّاً للأجزاء ملازماً لذاتها، فإنّه متى كان النظم من مقتضيات ذات المادّة لم يكشف عن وجود علي مختارة خارج المادّة.

وحيث تقدّم سابقاً أنّ المادّة في الحقيقة بجميع عناصرها ومركّباتها ترجع إلى حقيقة واحدة وهي الطاقة، والطاقة في نفسها قابلة لأن تتكتّل وفق بنية متقنة، وقابلة ـ أيضاً ـ لأن تتكتّل وفق بنية غير متقنة، فتكتّلها وفق ما نشاهده من عجائب الكون المتناسقة يكشف عن وجود علّة غائيّة وراء فاعل المادّة، وتلك العلّة هي التي أحدثت هذه الصورة الجميلة والمبهرة والمروعة للعقل دون سواها عن قصد واختيار.

يقول (فرانك ألن): «إن ملاءمة الأرض للحياة تتّخذ صوراً عديدة لا يمكن تفسيرها على أساس المصادفة أو العشوائيّة. فالأرض كرة معلّقة

في الفضاء تدور حول نفسها ، فيكون في ذلك تتابع الليل والنهار ، وهي تسبح حول الشمس مرّة في كلّ عام ، فيكون في ذلك تتابع الفصول ، الذي يؤدّي بدوره إلى زيادة مساحة الجزء الصالح للسكنى من سطح كوكبنا ، ويزيد من اختلاف الأنواع النباتية أكثر ممّا لو كانت الأرض ساكنة. ويحيط بالأرض غلاف غازيّ يشتمل على الغازات اللازمة للحياة ويمتدّ حولها إلى ارتفاع كبير (يزيد على ٥٠٠ ميل).

ويبلغ هذا الغلاف الغازيّ من الكثافة درجة تحول دون وصول ملايين الشهب القاتلة ميلاً إلينا ، منقضة بسرعة ثلاثين ميلاً في الثانية ، والغلاف الذي يحيط بالأرض يحفظ درجة حرارتها في الحدود المناسبة للحياة ، ويحمل بخار الماء من المحيطات إلى مسافات بعيدة داخل القارّات ، حيث يمكن أن يتكاثف مطراً يحيي الأرض بعد موتها ، والمطر مصدر الماء العذب ، ولولاه لأصبحت الأرض صحراء جرداء خالية من كلّ أثر للحياة. ومن هنا نرى أنّ الجوّ والمحيطات الموجودة على سطح الأرض تمثّل عجلة التوازن في الطبيعة.

ويمتاز الماء بأربع خواصّ هامّة تعمل على صيانة الحياة في المحيطات والبحيرات والأنهار ، وخاصّة حيثما يكون الشتاء قارساً وطويلاً ، فالماء يمتصّ كمّيّات كبيرة من الأوكسجين عندما تكون درجة حرارته منخفضة. وتبلغ كثافة الماء أقصاها في درجة أربعة مئويّة. والثلج أقلّ كثافة من الماء ممّا يجعل الجليد المتكوّن في البحيرات والأنهار يطفو على سطح الماء لخفّته النسبيّة ، فيهيّئ بذلك الفرصة لاستمرار حياة الكائنات التي تعيش في الماء في المناطق الباردة. وعندما يتجمّد الماء تنطلق منه كمّيّات كبيرة من

الحرارة تساعد على صيانة حياة الأحياء التي تعيش في البحار.

أمّا الأرض اليابسة فهي بيئة ثابتة لحياة كثير من الكائنات الأرضيّة، فالتربة تحتوي العناصر التي يمتصّها النبات ويمثّلها ويحوّلها إلى أنواع مختلفة من الطعام يفتقر إليها الحيوان. ويوجد كثير من المعادن قريباً من سطح الأرض، ممّا هيّأ السبيل لقيام الحضارة الراهنة ونشأة كثير من الصناعات والفنون. وعلى ذلك فإنّ الأرض مهيّأة على أحسن صورة للحياة. ولا شكّ أنّ كلّ هذا من تيسير حكيم خبير، وليس من المعقول أن يكون مجرّد مصادفة أو خبط عشواء. ولقد كان أشعياء على حقّ عندما قال مشيراً إلى الله: «لم يخلقها باطلاً، للسكن صورها» (٤٥: ١٨).

وكثيراً ما يسخر البعض من صغر حجم الأرض بالنسبة لما حولها من فراغ لا نهائيّ. ولو أنّ الأرض كانت صغيرة كالقمر، أو حتّى لو أنّ قطرها كان ربع قطرها الحالي لعجزت عن احتفاظها بالغلافين الجويّ والمائيّ اللذين يحيطان بها، ولصارت درجة الحرارة فيها بالغة حدّ الموت. أمّا لو كان قطر الأرض ضعف قطرها الحالي لتضاعفت مساحة سطحها أربعة أضعاف، وأصبحت جاذبيّتها للأجسام ضعف ما هي عليه، وانخفض تبعاً لذلك ارتفاع غلافها الهوائيّ، وزاد الضغط الجويّ من كيلو غرام واحد إلى كيلو غرامين على السنتيمتر المربع، ويؤثّر كلّ ذلك أبلغ الأثر في الحياة على سطح الأرض، فتتسع مساحة المناطق الباردة اتّساعاً كبيراً، وتنقص مساحة الأراضي الصالحة للسكنى نقصاً ذريعاً، وبذلك تعيش الجماعات الإنسانيّة منفصلة أو في أماكن متنائية، فتزداد العزلة بينها ويتعذّر السفر والاتّصال، بل قد يصير ضرباً من ضروب الخيال.

ولو كانت الأرض في حجم الشمس مع احتفاظها بكثافتها لتضاعفت جاذبيّتها للأجسام التي عليها (١٥٠)ضعفاً ، ولنقص ارتفاع الغلاف الجويّ إلى أربعة أميال ، ولأصبح تبخّر الماء مستحيلاً ، ولارتفع الضغط الجويّ إلى ما يزيد على (١٥٠) كيلو غراماً على السنتيمتر المربع ، ولوصل وزن الحيوان الذي يزن حالياً رطلاً واحداً إلى (١٥٠) رطلاً ، ولتضاءل حجم الإنسان حتّى صار في حجم ابن عرس أو السنجاب ، ولتعذّرت الحياة الفكريّة لمثل هذه المخلوقات .

ولو أُزيحت الأرض إلى ضعف بعدها الحالي عن الشمس ، لنقصت كمّيّة الحرارة التي تتلقّاها من الشمس إلى ربع كمّيّتها الحالية ، وقطعت الأرض دورتها حول الشمس في وقت أطول ، وتضاعفت تبعاً لذلك طول فصل الشتاء ، وتجمّدت الكائنات الحيّة على سطح الأرض .

ولو نقصت المسافة بين الأرض والشمس إلى نصف ما هي عليها الآن لبلغت الحرارة التي تتلقّاها الأرض أربعة أمثال ، وتضاعفت سرعتها المداريّة حول الشمس ، ولآلت الفصول إلى نصف طولها الحالي إذا كانت هناك فصول مطلقاً ، ولصارت الحياة على سطح الأرض غير ممكنة .

وعلى ذلك فإنّ الأرض بحجمها وبعدها الحاليين عن الشمس وسرعتها في مدارها ، تهيّئ للإنسان أسباب الحياة والاستمتاع بها في صورها المادّيّة والفكريّة والروحيّة على النحو الذي نشاهده اليوم في حياتنا .

فإذا لم تكن الحياة قد نشأت بحكمة وتصميم سابق فلا بدّ أن تكون قد نشأت عن طريق المصادفة . فما هي تلك المصادفة إذن حتّى نتدبّرها ونرى كيف تخلق الحياة ؟

إنّ نظريات المصادفة والاحتمال لها الآن من الأُسس الرياضيّة السليمة ما يجعلها تطّبق على نطاق واسع حيثما انعدم الحكم الصحيح المطلق، وتضع هذه النظريّات أمامنا الحكم الأقرب إلى الصواب مع تقدير احتمال الخطأ في هذا الحكم.. ولقد تقدّمت دراسة نظريّة المصادفة والاحتمال من الوجهة الرياضيّة تقدّماً كبيراً حتّى أصبحنا قادرين على التنبّؤ بحدوث بعض الظواهر التي نقول انّها تحدث بالمصادفة والتي لا نستطيع أن نفسّر ظهورها بطريقة أُخرى (مثل قذف الزهر في لعبة النرد). وقد صرنا بفضل تقدّم هذه الدراسات قادرين على التميز بين ما يمكن أن يحدث بطريق المصادفة، وما يستحيل حدوثه بهذه الطريقة، وأن نحسب احتمال حدوث ظاهرة من الظواهر في مدى معيان من الزمان، ولننظر الآن إلى الذي تستطيع أن تلعبه المصادفة في نشأة الحياة:

انّ البروتينات من المركّبات الأساسيّة في جميع الخلايا الحيّة. وهي تتكوّن من خمسة عناصر هي: الكربون، والهايدروجين، والنيتروجين، والأوكسجين، والكبريت. ويبلغ عدد الذرّات في الجزي البروتينيّ الواحد ٤٠٠٠٠ ذرّة. ولمّا كان عدد العناصر الكيماويّة في الطبيعة ٩٢ عنصراً موزّعه كلّها توزيعاً عشوائيّاً، فإنّ احتمال اجتماع هذه العناصر الخمسة لكي تكوّن جزئيّاً من جزئيات البروتين يمكن حسابه لمعرفة كمّيّة المادّة التي ينبغي أن تخلط خلطاً مستمرّاً لكي تؤلّف هذا الجزء، ثمّ لمعرفة طول الفترة الزمنيّة اللازمة لكي يحدث هذا الاجتماع بين ذرّات الجزي الواحد.

وقد قام العالم الرياضيّ السويسريّ (تشارلز يوجين جاي) بحساب هذه العوامل جميعاً، فوجد أنّ الفرصة لا تتهيّأ عن طريق المصادفة لتكوين جزي

بروتينيّ واحد إلّا بنسبة ١ إلى ١٠ × ١٦٠، أي بنسبة ١ إلى رقم عشرة مضروباً في نفسه ١٦٠ مرّة. وهو رقم لا يمكن النطق به أو التعبير عنه بكلمات. وينبغي أن تكون كمّيّة المادّة التي تلزم لحدوث هذا التفاعل بالمصادفة بحيث ينتج جزي واحد أكثر ممّا يتّسع له كلّ هذا الكون بملايين المرّات.

ويتطلّب تكوين هذا الجزي على سطح الأرض وحدها عن طريق المصادفة بلايين لا تحصي من السنوات قدّرها العالم السويسري بأنّها عشرة مضروبة في نفسها **٢٤٣** مرّة من السنين (١٠ أس **٢٤٣** سنة).

انّ البروتينات تتكوّن من سلاسل طويلة من الأحماض الأمنيّة. فكيف تتآلّف ذرّات هذه الجزئيات ؟ انّها إذا تآلفت بطريقة أُخرى غير التي تتآلف بها، تصير غير صالحة للحياة، بل تصير في بعض الأحيان سموماً، وقد حسب العالم الانجليزيّ ج . ب . ليثز (*J. B. Leathes*) الطرق التي يمكن أن تتألف بها الذرّات في أحد الجزئيات البسيطة من البروتينات فوجد أن عددها يبلغ البلايين (١٠ أس ٤٨). وعلى ذلك فإنّه من المحال عقلاً أن تتآلف كلّ هذه المصادفات لكي تبني جزيئاً بروتينيّاً واحداً.

ولكن البروتينات ليست إلّا مواد كيماويّة عديمة الحياة، ولا تدبّ فيها الحياة إلّا عندما يحلّ فيها ذلك السرّ العجيب الذي لا ندري من كنهه شيئاً.

انّه العقل اللّانهائيّ، وهو الله وحده، الذي استطاع أن يدرك ببالغ حكمته أنّ مثل ذلك الجزي البروتينيّ يصلح لأن يكون مستقرّاً للحياة فبناه وصوّره وأغدق عليه سرّ الحياة»[1].

---

(١) الله يتجلّى في عصر العلم : ١٢ ـ ١٦.

تأكيد الإمام الصادق عليه السلام على خلوّ الطبيعة من المبرّر

لقد اهتمّ أهل البيت عليهم السلام اهتماماً بالغاً ببيان كيفيّة دلالة الإتقان على الخلق تبعاً للقرآن الكريم الذي أكّد على: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾(١)، و: ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٢)، و: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(٣).

ومن أهمّ الروايات الواردة في ذلك رواية توحيد المفضّل، فقد بيّن فيها الإمام معنى الإتقان الذي هو منطلق البرهنة على الله في دليل النظم، ثمّ ذكر له تطبيقات تفوق زمانه وعصره، وبيّن كيفيّة دلالة هذه التطبيقات على وجود الله تعالى، وعدم وفاء الطبيعة المادّيّة في نفسها بتخرج هذا الإتقان.

يقول عليه السلام: يا مفضل: «**يا مُفَضَّلُ، أَوَّلُ الْعِبَرِ وَالدَّلَالَةِ عَلَى الْبَارِي جَلَّ قُدْسُهُ تَهْيِئَةُ هَذَا الْعَالَمِ، وَتَأْلِيفُ أَجْزَائِهِ، وَنَظْمُها عَلىٰ مَا هِيَ عَلَيْهِ، فَإِنَّك إِذَا تَأَمَّلْتَ الْعَالَمَ بِفِكْرِكَ، وَخَبَرْتَهُ بِعَقْلِكَ، وَجَدْتَهُ كَالْبَيْتِ الْمَبْنِيِّ الْمُعَدِّ فِيهِ جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ عِبَادُهُ، فَالسَّمَاءُ مَرْفُوعَةٌ كَالسَّقْفِ، وَالْأَرْضُ مَمْدُودَةٌ كَالْبِسَاطِ، وَالنُّجُومُ مُضِيئَةٌ كَالْمَصَابِيحِ، وَالْجَوَاهِرُ مَخْزُونَةٌ كَالذَّخَائِرِ، وَكُلُّ شَيْءٍ فِيهَا لِشَأْنِهِ مُعَدٌّ، وَالْإِنْسَانُ كَالْمَلِكِ ذَلِكَ الْبَيْتِ، وَالْمُخَوَّلِ جَمِيعَ مَا فِيهِ، وَضُرُوبُ النَّبَاتِ مُهَيَّأَةٌ لِمَآرِبِهِ، وَصُنُوفُ الْحَيَوَانِ مَصْرُوفَةٌ فِي مَصَالِحِهِ**

---

(١) آل عمران ٣: ١٩٠.

(٢) البقرة ٢: ١٦٤.

(٣) الجاثية ٤٥: ٢٣.

وَمَنَافِعِهِ ، فَفِي هَذَا دَلَالَةٌ وَاضِحَةٌ عَلىٰ أَنَّ الْعَالَمَ مَـخْلُوقٌ بِـتَقْدِيرٍ وَحِكْـمَةٍ ، وَنِظَامٍ وَمُلَائَمَةٍ ، وَأَنَّ الْخَالِقَ لَهُ وَاحِدٌ ، وَهُوَ الَّـذِي أَلَّـفَهُ وَنَـظَّمَهُ بَـعْضاً إِلىٰ بَعْضٍ ، جَلَّ قُدْسُهُ ، وَتَعَالىٰ جَدُّهُ ، وَكَرُمَ وَجْهُهُ ، وَلَا إِلٰـهَ غَيْرُهُ ، تَعَالىٰ عَـمَّا يَقُولُ الْجَاحِدُونَ ، وَجَلَّ وَعَظُمَ عَمَّا يَنْتَحِلُهُ الْمُلْحِدُونَ »[١] .

نبتدئ ـ يا مفضّل ـ بذكر خلق الإنسان فاعتبر به ، فأوّل ذلك ما يدبّر به الجنين في الرحم ، وهو محجوب في ظلمات ثلاث : ظـلمة البـطن ، وظـلمة الرحم ، وظلمة المشيمة ، حيث لا حيلة عنده في طلب غذاء ولا دفع أذى ، ولا استجلاب منفعة ولا دفع مضرّة ، فإنّه يجري إليـه مـن دم الحـيض[٢] ما يغذوه كما يغذو الماء النبات ، فلا يزال ذلك غذاؤه حتّى إذا كمل خلقه ، واستحكم بدنه ، وقوي أديمه على مباشرة الهـواء ، وبـصره عـلى مـلاقاة الضياء ، هاج الطلق بأُمّه فأزعجه أشدّ إزعاج ، وأعنفه حتّى يولد ، وإذا ولد صرف ذلك الدم الذي كان يغذوه من دم أُمّه إلى ثـديها فـانقلب الطـعم واللون إلى ضرب آخر من الغذاء ، وهو أشدّ موافقة للـمولود مـن الدم ، فيوافيه في وقت حاجته إليه ، فحين يولد قد تلمّظ وحـرّك شـفتيه طـلباً للرضاع فهو يجد ثديي أُمّه كالإداوتين المعلّقتين لحاجته إليـه ، فـلا يـزال يغتذي باللبن ما دام رطب البدن ، رقيق الأمعاء ، ليّن الأعضاء ، حتّى إذا تحرّك واحتاج إلى غذاء فيه صلابة ليشتدّ ويقوي بدنه طلعت له الطواحن من الأسنان والأضراس ، ليمضغ به الطعام فيلين عليه ، ويسهّل له إساغته فلا يزال كذلك حتّى يدرك ، فإذا أدرك وكان ذكراً طلع الشـعر في وجـهه

---

(١) بحار الأنوار : ٣ : ٦١ .

(٢) لعلّه من جهة إطلاق دم الحيض في اللغة على ما يجري داخل الرحم .

فكان ذلك علامة الذكر ، وعزّ الرجل الذي يخرج به من حدّ الصبا وشبه النساء ، وإن كانت أُنثى يبقى وجهها نقيّاً من الشعر ، لتبقى لها البهجة والنضارة التي تحرّك الرجال لما فيه دوام النسل وبقاؤه.

اعتبر ـ يا مفضّل ـ فيما يدبّر به الإنسان في هذه الأحوال المختلفة ، هل ترى يمكن أن يكون بالاهمال ؟ أفرأيت لو لم يجر إليه ذلك الدم وهو في الرحم ألم يكن سيذوي ويجفّ كما يجفّ النبات إذا فقد الماء ؟ ولو لم يزعجه المخاض عند استحكامه ، ألم يكن سيبقى في الرحم كالموؤود في الأرض ؟ ولو لم يوافقه اللبن مع ولادته ، ألم يكن سيموت جوعاً ، أو يغتذي بغذاء لا يلائمه ولا يصلح عليه بدنه ؟ ولو لم تطلع عليه الأسنان في وقتها ، ألم يكن سيمتنع عليه مضغ الطعام وإساغته ، أو يقيمه على الرضاع فلا يشدّ بدنه ولا يصلح لعمل ؟ ثمّ كان تشتغل أُمّه بنفسه عن تربية غيره من الأولاد ، ولو لم يخرج الشعر في وجهه في وقته ، ألم يكن سيبقى في هيئة الصبيان والنساء ؟ فلا ترى له جلالة ولا وقاراً ؟

ثمّ تعرّض عليه‌السلام للقول بأنّ طبيعة المادّة تقتضي الإتقان وينبثق منها ما نشاهده من التفاعلات المنسجمة بين الكائنات فقال عليه‌السلام : **فَأَمَّا أَصْحَابُ الطَّبَائِعِ فَقَالُوا: إنَّ الطَّبِيعَةَ لَا تَفْعَلُ شَيْئاً لِغَيْرِ مَعْنىً ، وَلَا تَتَجَاوَزُ عَمَّا فِيهِ تَمَامُ الشَّيْءِ فِي طَبِيعَتِهِ ، وَزَعَمُوا أَنَّ الْحِكْمَةَ تَشْهَدُ بِذلِكَ...»**[1].

ثمّ ناقشهم عليه‌السلام بقوله : **فَمَنْ أَعْطَى الطَّبِيعَةَ هَذِهِ الْحِكْمَةَ وَالْوُقُوفَ عَلَىٰ حُدُودِ الْأَشْيَاءِ بِلَا مُجَاوَزَةٍ لَهَا ، وَهَذَا قَدْ تَعْجِزُ عَنْهُ الْعُقُولُ بَعْدَ طُولِ**

---

(١) بحار الأنوار: ٣: ١٥٣.

التَّجَارِبِ ، فَإِنْ أَوْجَبُوا لِلطَّبِيعَةِ الْحِكْمَةَ وَالْقُدْرَةَ عَلىٰ مِثْلِ هَذِهِ الْأَفْعَالِ فَقَدْ أَقَرُّوا بِمَا أَنْكَرُوا؛ لِأَنَّ هَذِهِ فِي صِفَاتِ الْخَالِقِ ، وَإِنْ أَنْكَرُوا أَنْ يَكُونَ هَذَا لِلطَّبِيعَةِ فَهَذَا وَجْهُ الْخَلْقِ يَهْتِفُ بِأَنَّ الْفِعْلَ لِلْخَالِقِ الْحَكِيمِ »[١].

لقد بيّن عليه‌السلام قاعدة أساسيّة ، وهي أنّ صورة التركيب المتقنة والمحكمة تكشف عن وجود علّة غائيّة لفاعل حكيم ، وهذا ما صرّح به عليه‌السلام في حديث (الأهليلجة) المشهور حيث قال: وَلَعَمْرِي مَا أُتِيَ الْجُهَّالُ مِنْ قِبَلِ رَبِّهِمْ ، وَإِنَّهُمْ لَيَرَوْنَ الدَّلَالاتِ الْوَاضِحَاتِ ، وَالْعَلَامَاتِ الْبَيِّنَاتِ فِي خَلْقِهِمْ ، وَمَا يُعَايِنُونَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَالصُّنْعَ الْعَجِيبَ الْمُتْقَنَ الدَّالَّ عَلَى الصَّانِعِ ، وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ فَتَحُوا عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ أَبْوَابَ الْمَعَاصِي ، وَسَهَّلُوا لَهَا سَبِيلَ الشَّهَوَاتِ فَغَلَبَتِ الْأَهْوَاءُ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ ، وَاسْتَحْوَذَ الشَّيْطَانُ بِظُلْمِهِمْ عَلَيْهِمْ ، وَكَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلىٰ قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ. وَالْعَجَبُ مِنْ مَخْلُوقٍ يَزْعُمُ أَنَّ اللهَ يَخْفىٰ عَلىٰ عِبَادِهِ وَهُوَ يَرَى أَثَرَ الصُّنْعِ فِي نَفْسِهِ بِتَرْكِيبٍ يَبْهَرُ عَقْلَهُ ، وَتَأْلِيفٍ يُبْطِلُ حُجَّتَهُ.

وَلَعَمْرِي لَوْ تَفَكَّرُوا فِي هَذِهِ الْأُمُورِ الْعِظَامِ لَعَايَنُوا مِنْ أَمْرِ التَّرْكِيبِ الْبَيِّنِ ، وَلُطْفِ التَّدْبِيرِ الظَّاهِرِ ، وَوُجُودِ الْأَشْيَاءِ مَخْلُوقَةً بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ ، ثُمَّ تَحَوُّلِهَا مِنْ طَبِيعَةٍ إِلىٰ طَبِيعَةٍ ، وَصَنِيعَةٍ بَعْدَ صَنِيعَةٍ ، مَا يَدُلُّهُمْ ذَلِكَ عَلَى الصَّانِعِ ، فَإِنَّهُ لَا يَخْلُو شَيْءٌ مِنْهَا مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَثَرُ تَدْبِيرٍ وَتَرْكِيبٍ يَدُلُّ عَلىٰ أَنَّ لَهُ خَالِقاً مُدَبِّراً ، وَتَأْلِيفٌ بِتَدْبِيرٍ يَهْدِي إِلىٰ وَاحِدٍ حَكِيمٍ »[٢].

---

(١) بحار الأنوار: ٣: ١٥٣.

(٢) بحار الأنوار: ٣: ١٥٣.

هل وجود الشرور ينافي الإتقان؟

النقطة الثالثة: أُثيرت عدّة شبهات حول إتقان خلق الكون:

منها: وجود الآلام والشيخوخة والتشوّهات الخلقيّة، والبراكين والزلازل والأوبئة والموت، وغيرها.

وقد اعتبر الأوربيّون هذه الشبهة عصيّة عن الدفع، غير أنّ علماء الإسلام بحثوها وذكر عليها أجوبة مفصّلة في علم الكلام في مبحث العدل، وفي الفلسفة في مبحث (الخير والشرّ) وكيفيّة دخولهما في القضاء وردّ شبهات الثانويّة، وبنحو من الاختصار يلاحظ على هذه الشبهة:

أوّلاً: أنّنا لا نحتاج إلى إثبات إتقان جميع الموجودات لاستكشاف (المصمّم الهادف والفاعل القاصد) إذ يكفي وجود شطر من العالم يتّسم بالإتقان للظفر بوجود فاعل وراء المادّة الصمّاء على ما تقدّم تفصيله.

وثانياً: إنّ تقييم الكون من حيث الإتقان ينبغي أن يلاحظ فيه الوجود الجمعيّ لا كلّ مفردة مفردة؛ وذلك لأنّ ما يمكن أن يلحظ بالنسبة إلى شيء منافياً قد يكون ملائماً بالنسبة إلى شيء آخر، فمن يلحظ بقعة سوداء في جزء من لوحة رسّام بنظرة تجزيئيّة قد يظنّ أنّ هذه البقعة غلطة وسّخت اللوحة وأخذت من جمالها وتناسقها، ولكنّه إذا ابتعد ونظر إلى اللوحة بنظرة شموليّة سيجد أنّ تلك البقعة فوهة بئر غائر أبدع الرسّام في اختيار اللون الأسود لبيان شدّة العمق. الزلازل والبراكين التي نراها منافرة وغير ملائمة للناس الذين يعيشون في محيط حدوثها، في لوحة الكون الفسيح ليست منافرة لأصل وجود الطبيعة واتقانها؛ لأنّها بالنسبة إلى طبيعة تكون الأرض ملائمة لكون الأرض قابلة للحياة والبقاء، وهذا ينطبق على

التشوّهات ، فإنّ ترتّبها بسبب تضادّ بعض مقتضيات الطبيعة لا ينافي كمال النظام الذي يفرزها فيما إذا تعرّض بعض الطبائع للقانون المنتج لها ، وهـذا نظير قانون حرق النار فإنّه في نفسه قانون تامّ ، وإن ترتّب عليه احتراق البريء الذي يلقيه ظالم في النار ، ومثله أيضاً سمّ الأفعى ، فإنّه كمال لهـا ويعينها على صيد فرائسها ، وإن كان وجـوده في الفـريسة غـير مـلائم ، والنظرة الجمعيّة للعالم تفيد وجود الملائمة.

وفي الحقيقة هذا النمط من التفكير لا ينافي أصل وجـود حكـيم فـاعل للكون ، وإنّما هو في النظرة البدويّة غير الفاحصة يوهم المنافاة مع عـموم الحكمة والهدفيّة ، غير أنّ عدم معرفة حكمة بعض الأفعال لا يـعني عـدم الحكمة ، فلا بدّ أوّلاً من الجزم بأنّ كلّ ما في الكون ممّا يظهر لنا أنّه شرّ ليس فيه خير راجح لا ينفكّ عنه ويلازمه ملازمة الزوجيّة للأربعة.

إنّ للباحثين في معالجة هذه الشبهة أجوبة متعدّدة:

الجواب الأوّل: أنّ أدلّة حكمة المصمّم الحكيم في مساحات متعدّدة مـن الكون تفيد القطع بوجود حكمة في هذه الظواهر التي تبدو مخالفة للـحكمة بسبب عدم الإحاطة بجـميع أسرار الكـون ، أتـذكّر في يـوم مـن الأيّـام زارني شخص عنده بعض الشكوك حول وجـود الله تـعالى ، وكـان مـن أسباب شكّه الشكّ في وجود النظم والإتقان بسبب ما يـظهر له أنّ بـعض الحوادث تنافي الإتقان ، فقلت له: هل ترى سيّارتك ؟ ـوكانت من إنتاج شركة (تايوتا) ـ قال: نعم.

قلت له: هل هي تدلّ على أنّ الشركة ذات وعـي وهـدف في صـناعة السيّارات ، وتبني إنتاجها على دراسات دقيقة ؟

قال: نعم، فإنّ تناسق أجزاء السيّارة وتناسبها مع غرض التنقّل والرفاهيّة يدلّ على ذلك.

فقلت له: لو واجهت جزءاً في السيّارة لا تعرف الحكمة من وضعه أو الحكمة من كيفيّة وضعه، فهل تجزم بعدم وجود الحكمة لمجرّد الجهل بها؟

قال: لا. قلت له: ولماذا (لا)؟

فقال: لأنّ الشركة أخبر منّي في الصناعة، وقد ظهر لي من صنعها ما يدلّ على وعيها وحكمتها.

فقلت له: الأمر أوضح في الله تعالى، فمظاهر إتقانه في خلق الكون أوضح من مظاهر إتقان شركة (تايوتا) بل المقارنة بين الاتقانين خطأ فادح، فهل يمكن أن نقارن بين إتقان جميع منتجات شركة (تايوتا) وبين إتقان منتج واحد لله تعالى وهو الجهاز البصريّ للذبابة!

فإذا كان إتقان شركة (تايوتا) يوجب ردّ ما لا ندرك وجه حكمته إلى القائمين على الشركة، ففي إتقان الخالق ينبغي الردّ من باب أَوْلى.

الجواب الثاني: ما ذكره الفلاسفة من أنّ الشرور ترجع إلى العدم فهي إمّا عدم كالموت الذي هو عدم الحياة، والعمى الذي هو عدم البصر، أو شيء يترتّب عليه العدم، كالفعل الذي يؤدّي إلى الموت أو العمى.

يقول العلّامة الحلّيّ ﷺ: «إنّا إذا تأمّلنا في كلّ ما يقال له خير وجدناه وجوداً، وإذا تأمّلنا في كلّ ما يقال له شرّ وجدناه عدماً، ألا ترى القتل فإنّ العقلاء حكموا بكونه شرّاً، وإذا تأمّلناه وجدنا شرّيّته باعتبار ما يتضمّن من العدم، فإنّه ليس شرّاً من حيث قدرة القادر عليه فإنّ القدرة كمال الإنسان، ولا من حيث أنّ الآلة قاطعة فإنّه ـ أيضاً ـ كمال لها،

ولا من حيث حركة أعضاء القاتل، ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع، بل من حيث إزالة كمال الحياة عن الشخص، فليس الشرّ إلّا هذا العدم، وباقي القيود الوجوديّة خيرات، فحكموا بأنّ الوجود خير محض والعدم شرّ محض»[١].

وهذا لا يعني عدميّة وجود العقارب والسمّ والمرض وإنّما يعني أنّ هذه وجودات ينتزع منها مفهوم العدم، ومفهوم العدم لا تحقّق له وإنّما هو مفهوم ثاني فلسفيّ ينتزع من مقايسة الأشياء في الخارج ـ على ما مرّ بيانه ـ ويترتّب على ذلك أمران:

الأمر الأوّل: أنّ خالق الموجودات هو خالق منشأ انتزاع العدم، فلسنا بحاجة إلى فاعل آخر للعدم وراء فاعل الوجود، وبهذا تندفع شبهة الثنويّة.

الأمر الثاني: أنّ الحكم بمنافاة الشرور للحكمة يتوقّف على معالجة مسألتين اعتنى بهما الشهيد المطهّري ﷺ في جملة من كتبه، خصوصاً كتابي (العدل الإلـهي والتوحيد):

١ ـ هل يمكن أن ينفصل الشرّ عن الخير، بنحو يوجد عالمنا من دون الشرور؟

والجواب: بحسب النظر الفلسفيّ هو لا يمكن الفصل، فالشرور كالظلّ الذي يتحقّق بخلق النور والجسم المعترض لمسيره.

وقد تقول: أليس الله في نظر الإلـهيّ قادر على أن يخلق عالماً لا وجود فيه للشرور؟

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٢.

والجواب: هو قادر وفي نظر الإلـٰهيّ قد فعل بخلق عوالم الملائكة وما فوقها من العوالم، ولكنّ الله تعالى أراد أن يخلق عالم المادّة وطبيعتها هي التكامل والتزاحم والتضادّ؛ لأن القانون الحاكم عليها قانون العلل الناقصة والمعدّات، فقد يكون تكامل بعض موجوداتها على حساب البعض الآخر، أو توقّف استمرار حياة الأنواع على توقّف جملة من الشروط الموضوعيّة التي يترتّب عليها هلاك بعض الأفراد أو الجميع في آخر المطاف؛ لأنّ رقيّهم التكامليّ في سلّم الوجود يتوقّف على ذلك، وهذا ظاهر جليّ في مثال توقّف الحياة على كوكب الأرض على كون الأرض بكيفيّة خاصّة تترتّب عليها حصول الزلازل والبراكين.

وقد تقول: لماذا لم يخلق الله تعالى هذا العالم بنحو آخر لا شرور فيه نظير عوالم الملائكة التي يدّعها الإلـٰهيّ؟

والجواب: هو أنّ هذا السؤال فيه بساطة وعفوية، ولا يناسب الدقّة العقليّة؛ وذلك لأنّ فرض خلق عالم آخر لا يوجد فيه مادّة وتطوّر وتكامل تدريجيّ وفق علل ناقصة، قد تتحقّق وقد لا تتحقّق، بسبب تزاحم المقتضيات هو في الواقع حديث عن عالم آخر وحقيقة أُخرى نظير أن نقول: (لماذا لم يخلق الله عمراً بن كلثوم الشاعر الجاهليّ أبا فراس الحمدانيّ الشاعر الإسلاميّ) فإنّ خلقه أبا فراس لن يجعله عمراً بن كلثوم!

وللشهيد المطهّري ﵀ مثال لطيف جدّاً وهو: أنّ فرض خلق هذا العالم بكيفيّة أُخرى نظير فرض العدد (٣) بين (١٠) و (١٢) فإنّه فرض باطل لأنّ (٣) حينئذٍ لن تكون (٣) وإنّما ستكون (١١)، وسبب هذا الفرض هو البساطة والعفوية والتعامل مع الحقائق الواقعيّة وكأنّها أُمور اعتباريّة تابعة

لفرض الفارض كما هو الشأن في اعتبارات العرف ، فإنّ العرف قد يعتبر شخصاً عمدة أو رئيساً في وقت ، ثمّ لا يعتبره كذلك في وقت آخر ، وهذا الاعتبار لا يجري في الحقائق المتأصّلة ، فكون عالمنا عالم المادّة والتزاحم أمر ذاتيّ له ، ولا يمكن فرض العالم بلا ذاتيّاته المقوّمة له .

يقول الدكتور مصطفى محمود في كتاب (الله): «الشرّ... بطلان رافق محدوديّة الإنسان ومحدوديّة الكائن الحيّ.. وما كان يمكن أن يخلق الكائن المحدود بلا حدود وبلا عيوب ، والبديل الوحيد أن يُخلق الإنسان كاملاً بلا نقص أي يخلق إلهاً من البداية ، وهي استحالة... وكيف يكون الإله الكامل مخلوقاً... هي استحالة منطقيّة أُخرى أن يكون كاملاً ومعتمداً في وجوده على غيره... وطلبنا من الله أن يحقّق لنا هذه المستحيلات المنطقيّة أشبه بطلبنا منه أن يجعل مجموع الواحد والثلاثة صفراً بدلاً من أربعة»[١].

وعلى هذا يكون السؤال الدقيق بالكيفيّة التالية : لماذا أصلاً أوجد الله هذا العالم الذي لا ينفكّ عن الشرور ولم يقتصر على وجود العوالم ذات الخير فقط ؟

وجواب هذا السؤال يأتي في المسألة التالية .

٢ ـ هل ما نشاهده من الشرور فاقد للمبرّر الذي يدخله ضمن مقتضيات الحكمة ؟

الجواب : هذا يعتمد على معرفة ما هو الغالب في عالمنا ، هل هو الخير أو الشرّ ، فإن كان الغالب هو الشرّ فخلق عالم يغلب عليه الشرّ بلا مبرّر

---

(١) كتاب (الله) : ١١٤ .

يدخله في مقتضيات الحكمة، وإن كان الغالب هو الخير فالمبرّر موجود وهو عدم تفويت الخير الغالب، ويمكن أن نقول بأنّ أي مفكّر مهما أُوتي من حدّة في الذكاء وجدّيّة في البحث والتنقيب لا يمكن أن يثبت أنّ الشرّ غالب، ويكفينا بقاء احتمال غلبة الخير لدفع شبهة منافاة الشرور لوجود المصمّم الحكيم المستكشف من إتقان الصنع.

وإذا قلت: لماذا تزعم عدم إمكان إثبات غالبيّة الشرّ؟

قلت: لأنّ العلماء يعترفون بأنّ المكتشف من عالم المادّة بما يحوي من مجرّات وكواكب لا يبين أمام غير المكتشف، وليس بإمكان الإنسان وفق وسائل الرصد المتاحة التعرّف على جميع موجودات هذا العالم، وإذا أضفنا إلى ذلك احتمال وجود عوالم أُخرى في طول هذا العالم يوجد بينها وبين هذا العالم تفاعل وتتوقّف سعادة الأنواع هناك على الانتقال من هنا وترتّب المظاهر الضارّة، فإنّ من غير الممكن أن يبرهن أي إنسان على غالبيّة الشرّ وعدم وجود أثر جمعيّ يرتبط بمجموع العالم أو العوالم يترتّب على وجود الشرور في هذه النشأة.

وقد أورد المفضّل بن عمر على الإمام الصادق عليه السلام إشكال وجود بعض التشوّهات فقال: يا مولاي، فقد رأيت من يبقى على حالته ولا ينبت الشعر في وجهه وإن بلغ حال الكبر.

فأجابه الإمام عليه السلام: **ذَلِكَ بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ، وَإِنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلّامٍ لِلْعَبِيدِ، فَمَنْ هَذَا الَّذِي يَرْصُدُهُ حَتّىٰ يُوَافِيَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْمَآرِبِ إِلَّا الَّذِي أَنْشَأَهُ خَلْقاً بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ، ثُمَّ تَوَكَّلَ لَهُ بِمَصْلَحَتِهِ بَعْدَ أَنْ كَانَ، فَإِنْ كَانَ الْإِهْمَالُ يَأْتِي بِمِثْلِ هَذَا التَّدْبِيرِ فَقَدْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْعَمْدُ وَالتَّقْدِيرُ يَأْتِيَانِ بِالْخَطَإِ**

وَالْمُحَالِ ؛ لِأَنَّهُمَا ضِدُّ الْإِهْمَالِ ، وَهَذَا فَظِيعٌ مِنَ الْقَوْلِ ، وَجَهْلٌ مِنْ قَائِلِهِ ؛ لِأَنَّ الْإِهْمَالَ لَا يَأْتِي بِالصَّوَابِ وَالتَّضَادَّ لَا يَأْتِي بِالنِّظَامِ ، تَعَالَى اللهُ عَمَّا يَقُولُ الْمُلْحِدُونَ عُلُوّاً كَبِيراً »[١].

ولعلّ جوابه عليه السلام ناظر إلى أنّ هذه تشوّهات مقتضيات خلق هذا العالم ، وجعل الإنسان حرّاً مالكاً للإرادة ، فليس التشوّه من الفاعل الحكيم مباشرة ؛ لأنّ دلائل حكمته وإتقانه لخلقه يكشف عن عدم الإهمال من قبله ، ولو جاز استكشف الإهمال من إتقانه لمجرّد وقوع بعض التشوّهات الملازمة لخلق هذه النشأة للزم إنكار التلازم بين العلّة والمعلول ، وهذا تالي باطل وهو ما بيّنه عليه السلام بقوله : « فَإِنْ كَانَ الْإِهْمَالُ يَأْتِي بِمِثْلِ هَذَا التَّدْبِيرِ فَقَدْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْعَمْدُ وَالتَّقْدِيرُ يَأْتِيَانِ بِالْخَطَإِ وَالْمُحَالِ ؛ لِأَنَّهُمَا ضِدُّ الْإِهْمَالِ ، وَهَذَا فَظِيعٌ مِنَ الْقَوْلِ ، وَجَهْلٌ مِنْ قَائِلِهِ ؛ لِأَنَّ الْإِهْمَالَ لَا يَأْتِي بِالصَّوَابِ وَالتَّضَادَّ لَا يَأْتِي بِالنِّظَامِ ، تَعَالَى اللهُ عَمَّا يَقُولُ الْمُلْحِدُونَ عُلُوّاً كَبِيراً ».

وقال عليه السلام : « وَقَدْ كَانَ مِنَ الْقُدَمَاءِ طَائِفَةٌ أَنْكَرُوا الْعَمْدَ وَالتَّدْبِيرَ فِي الْأَشْيَاءِ ، وَزَعَمُوا أَنَّ كَوْنَهَا بِالْعَرَضِ وَالاتِّفَاقِ ، وَكَانَ مِمَّا احْتَجُّوا بِهِ هَذِهِ الْآفَاتُ الَّتِي تلد غَيْرِ مَجْرَى الْعُرْفِ وَالْعَادَةِ ، كَالْإِنْسَانِ يُولَدُ نَاقِصاً ، أَوْ زَائِداً إِصْبَعاً ، أَوْ يَكُونُ الْمَوْلُودُ مُشَوَّهاً مُبَدَّلَ الْخَلْقِ ، فَجَعَلُوا هَذَا دَلِيلاً عَلَىٰ أَنَّ كَوْنَ الْأَشْيَاءِ لَيْسَ بِعَمْدٍ وَتَقْدِيرٍ بَلْ بِالْعَرَضِ كَيْفَ مَا اتَّفَقَ أَنْ يَكُونَ.

وَقَدْ كَانَ أَرَسْطَالِيسُ رَدَّ عَلَيْهِمْ فَقَالَ : إِنَّ الَّذِي يَكُونُ بِالْعَرَضِ وَالاتِّفَاقِ

---

(١) بحار الأنوار : ٣ : ١٥٦.

إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ يَأْتِي فِي الْفَرْطِ مَرَّةً لِأَعْرَاضٍ تَعْرِضُ لِلطَّبِيعَةِ فَتُزِيلُهَا عَنْ سَبِيلِهَا، وَلَيْسَ بِمَنْزِلَةِ الْأُمُورِ الطَّبِيعِيَّةِ الْجَارِيَةِ عَلَىٰ شَكْلٍ وَاحِدٍ جَرْياً دَائِماً مُتَتَابِعاً، وَأَنْتَ ـ يَا مُفَضَّلُ ـ تَرىٰ أَصْنَافَ الْحَيَوَانِ أَنْ يَجْرِيَ أَكْثَرَ ذَلِكَ عَلىٰ مِثَالٍ وَمِنْهَاجٍ وَاحِدٍ، كَالْإِنْسَانِ يُولَدُ وَلَهُ يَدَانِ وَرِجْلَانِ وَخَمْسُ أَصَابِعَ، كَمَا عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ مِنَ النَّاسِ، فَأَمَّا مَا يُولَدُ عَلىٰ خِلَافِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لِعِلَّةٍ تَكُونُ فِي الرَّحِمِ، أَوْ فِي الْمَادَّةِ الَّتِي يَنْشَأُ مِنْهَا الْجَنِينُ، كَمَا يَعْرِضُ فِي الصِّنَاعَاتِ حِينَ يَتَعَمَّدُ الصَّانِعُ الصَّوَابَ فِي صَنْعَتِهِ فَيَعُوقُ دُونَ ذَلِكَ عَائِقٌ فِي الْأَدَاةِ أَوْ فِي الْآلَةِ الَّتِي يَعْمَلُ فِيهَا الشَّيْءَ، فَقَدْ يَحْدُثُ مِثْلُ ذَلِكَ فِي أَوْلَادِ الْحَيَوَانِ لِلْأَسْبَابِ الَّتِي وَصَفْنَا، فَيَأْتِي الْوَلَدُ زَائِداً أَوْ نَاقِصاً أَوْ مُشَوَّهاً، وَيَسْلَمُ أَكْثَرُهَا فَيَأْتِي سَوِيّاً لَا عِلَّةَ فِيهِ، فَكَمَا أَنَّ الَّذِي يُحْدِثُ فِي بَعْضِ الْأَعْمَالِ الْأَعْرَاضَ لِعِلَّةٍ فِيهِ لَا تُوجِبُ عَلَيْهَا جَمِيعاً الْإِهْمَالَ وَعَدَمَ الصَّانِعِ، كَذَلِكَ مَا يَحْدُثُ عَلَى بَعْضِ الْأَفْعَالِ الطَّبِيعِيَّةِ لِعَائِقٍ يَدْخُلُ عَلَيْهَا لَا يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ جَمِيعُهَا بِالْعَرَضِ وَالاتِّفَاقِ، فَقَوْلُ مَنْ قَالَ فِي الْأَشْيَاءِ إِنَّ كَوْنَهَا بِالْعَرَضِ وَالاتِّفَاقِ مِنْ قِبَلِ أَنَّ شَيْئاً مِنْهَا يَأْتِي عَلىٰ خِلَافِ الطَّبِيعَةِ يَعْرِضُ لَهُ خَطَأٌ وَخَطَلٌ.

فَإِنْ قَالُوا: وَلِمَ صَارَ مِثْلُ هَذَا يَحْدُثُ فِي الْأَشْيَاءِ قِيلَ لَهُمْ لِيُعْلَمَ أَنَّهُ لَيْسَ كَوْنُ الْأَشْيَاءِ بِاضْطِرَارٍ مِنَ الطَّبِيعَةِ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ سِوَاهُ كَمَا قَالَ قَائلون، بَلْ هُوَ تَقْدِيرٌ وَعَمْدٌ مِنْ خَالِقٍ حَكِيمٍ؛ إِذْ جَعَلَ الطَّبِيعَةَ تَجْرِي أَكْثَرَ ذَلِكَ عَلىٰ مَجْرىً وَمِنْهَاجٍ مَعْرُوفٍ، وَيَزُولُ أَحْيَاناً عَنْ ذَلِكَ لِأَعْرَاضٍ تَعْرِضُ لَهَا، فَيُسْتَدَلُّ بِذَلِكَ عَلىٰ أَنَّهَا مُصَرَّفَةٌ مُدَبَّرَةٌ فَقِيرَةٌ إِلىٰ إِبْدَاءِ الْخَالِقِ وَقُدْرَتِهِ فِي

بُلُوغِ غَايَتِهَا، وَإِتْمَامِ عَمَلِهَا، فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ »[١].

الجواب الثالث: لو قلنا أنّ ما يسمّى في الأدبيّات العامّة شروراً يمكن أن ينفكّ عن هذه النشأة، بمعنى أنّ الله تعالى قادر على أن يوجد هذا العالم بكيفيّة أُخرى لا يوجد فيها ألم وظلم، وزلازل وبراكين، مع ذلك يمكن أن يقال بأنّ ما نراه من مظاهر مبغوضة لا ينافي الحكمة؛ وذلك لأنّ الخالق مالك للكون بمقتضى خالقه له، وله أن يتصرّف فيه وفق الحكمة، والحكمة تعني ترتّب غاية على الفعل، وهناك غايات تترتّب على هذه المظاهر منها بيان عموم قدرة الله، وجعل الخلق يشعرون بالضعف والحاجة أمام القدرة اللّامتناهية، فإنّ ابتلائهم بالمظاهر المبغوضة يقتضي لجوئهم الدائم إليه تعالى، ويكفي ذلك في تخريج حكمة هذه المظاهر.

ويدلّ على أنّ غاية الخلق المتنوّع والمظاهر المختلفة إظهار قدرة الله وسدّ التشكيك فيه آيات متعدّدة، كقوله تعالى: ﴿**اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً**﴾[٢]، وأخبار كثير منها ما في عيون أخبار الرضا عليه السلام: عن عليّ بن الحسن بن فضّال، عن أبيه، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «قلت له: لِمَ خلق الله عزّ وجلّ الخلق على أنواع شتّى، ولم يخلقهم نوعاً واحداً؟ فقال: **لِئَلّا يَقَعَ فِي الْأَوْهَامِ أَنَّهُ عَاجِزٌ، فَلَا تَقَعُ صُورَةٌ فِي وَهْمِ مُلْحِدٍ إِلّا وَقَدْ خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهَا خَلْقاً، وَلَا يَقُولُ قَائِلٌ: هَلْ**

---

(١) بحار الأنوار: ٣: ١٥٠.

(٢) الطلاق ٦٥: ١.

يَقْدِرُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلىٰ أَنْ يَخْلُقَ عَلىٰ صُورَةٍ كَذَا وَكَذَا إلّا وَجَدَ ذَلِكَ فِي خَلْقِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ، فَيَعْلَمُ بِالنَّظَرِ إلىٰ أَنْوَاعِ خَلْقِهِ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»(١).

وهذا التنوّع لا سيّما اختلاف الطبائع بسبب اختلاف العوالم بما فيها عالم المادّة وعالم التزاحم الذي لا ينفكّ عن وجود الابتلاءات والآلام، وقد واجه المتكلّمون سؤالاً يرتبط بوجود الآلام في هذه النشأة ومدى اتّساقه مع العدل الإلـهيّ، وأجاب مشهور الإماميّة عليه بنظريّة التعويض، بمعنى أنّ الله تعالى يعوّض المتألّم في غير هذه النشأة.

إنّ ما ننتهي إليه من خلال برهان النظم وعدم وفاء الطبيعة العمياء الفاقدة للإدراك والشهور بتبرير تناسق وتناسب وانتظام الكون، هو ضرورة وجود (المصمّم الحكيم).

وقد تقول: صدور الأفعال المتقنة من موجودات فاقدة للعقل والقصد مشاهد بالحسّ والعقل، ومن ذلك الأفاعيل العجيبة التي تقوم بها النحل في اتّخاذ بيتها.

الجواب: هو أنّ دلالة النظم على القصد لا تقتضي أن يكون الفاعل المباشر للفعل هادفاً وعنده غاية، وإنّما تقتضي رجوع الفعل المتقن إلى الحكيم ولو مع الواسطة، ولهذا لا يقبل منّا أحد القول بأنّ مصانع شركة (*Microsoft*) ليس للعقل الواعي تدخّل فيها، وأنّ المصانع الجبّارة الموجودة فيها وجدت هكذا من عوامل طبيعيّة متراكمة فكانت بنفسها سبباً لإنتاج هذه الأجهزة الدقيقة!

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢: ٧٥.

القسم الثاني

في توضيح برهان (الصّدّيقين) في إحدى صيغه

برهان (الصّدّيقين)

السائل: كيف نثبت أنّ الله موجود إذاً؟

حيدر: هناك عدّة طرق يسلكها العقل وأرشد إليها القرآن والروايات الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام، فتعال معي نتحدّث حول واحد منها، وهو برهان المعروف ببرهان (الصّدّيقين).

ولهذا البرهان عدّة صياغات نستعرض صيغة واحدة من صياغاته بصورة إجماليّة، ثمّ نفصّل الكلام فيها، وهي تتكوّن من مقدّمات:

المقدّمة الأُولى: أنّ هناك موجوداً متحقّقاً، فهل تشكّ في هذه المقدّمة؟

السائل: تقصد بالموجود (الكون)؟

حيدر: أقصد أنّ هناك واقعاً موجوداً متحقّقاً في مقابل السفسطة التي تنكر الواقع وتزعم أنّ كلّ ما في الوجود وهم وخيال بقطع النظر عن هويّة ذلك المتحقّق، فهل تشكّ في ذلك؟

السائل: لا.

حيدر: إذن ننتقل إلى المقدّمة الثانية.

المقدّمة الثانية: هي أنّ أي موجود يفرض لا يخلو حاله:

إمّا غنيّ مستكفي بذاته عن غيره، ويحتاج في تحقّقه وبقائه إلى موجود آخر، وإمّا فقير في وجوده محتاج إلى غيره. وهذان الوصفان لا يمكن أن يجتمعان في موجود واحد، للزوم اجتماع النقيضين، فإنّ كون الموجود فقيراً يعني وجود الغنيّ الذي يقوّمه، وكونه غنيّاً يعني عدم وجود الغنيّ الذي يقوّمه، والقول بأنّه غني وفقير يعني وجود ذلك المقوّم وعدم وجوده في آن واحد، وهذا مستحيل، فهل تقبل ذلك؟

السائل: نعم.

حيدر: إذاً ننتقل إلى المقدّمة الثالثة.

المقدّمة الثالثة: لو فرضنا موجوداً فقيراً، فلا يمكن أن يكون متحقّقاً دون موجود غنيّ؛ لأنّ معنى فقره أنّه يحتاج إلى غيره، ومعنى عدم وجود غيره (الغنيّ) أنّه لا يحتاج إلى الغير، وهذا مستحيل لأنّه مستلزم لاجتماع النقيضين، فهل هذه المقدّمة أيضاً مقبولة؟

السائل: صحيح ولكن إذا وجد ما يقارن به، وإلّا فلا معنى للفقر أو الغنى.

حيدر: المفروض أنّك سلّمت في المقدّمة الثانية بأنّ أي موجود يفرض فهو إمّا وجوده غنيّ لا يحتاج إلى الغير، أو وجوده فقير يحتاج إلى الغير، وأنّ هذين الوصفين لا يجتمعان، وأقررت في المقدّمة الثالثة أنّ الفقير إذا تحقّق فلا بدّ من غنيّ معه، وبعد هذا هلمّ نرجع إلى المقدّمة الأُولى التي أقررت فيها بوجود موجود ما لنسأل عن ذلك الموجود هل هو غنيّ وجوده من ذاته، أو فقير وجوده من غيره؟

إن قلت: من ذاته ، وهو غنيّ محقّق كلّ فقير ، ثبت المطلوب ، وهو وجود الغنيّ الواجب وهو الخالق.

وإن قلت: هو فقير. سأقول لك: أنت أقررت في المقدّمة الثالثة بأنّ وجود الفقير يستدعي وجود الغنيّ المحقّق له ، وبهذا يثبت المطلوب؛ لأنّ ذلك الغنيّ هو الخالق الذي يرجع إليه كلّ فقير.

وحيث أنّ الغني لا يكون حادثاً؛ لأنّ الحادث وجوده من غيره ، وما وجوده من غيره فقير ، فحدوث العالم وبدايته دليل أنّ هناك غنيّاً أوجده.

السائل: ليس بالضرورة. ما المانع العقليّ من وجود سلسلة مسبّبات لا متناهية ؟

حيدر: هذا البرهان لا يدع مجالاً لهذا الاحتمال أصلاً ، ولهذا خصّص ببرهان (الصّدّيقين) لأنّه يمتاز عن سائر البراهين في خصوصيّة عدم الحاجة إلى إبطال الدور والتسلسل ، وإثبات استحالتهما ، أو لأنّه ينتقل فيه من الوجود إلى معرفة حكم من أحكامه وهو وجود حقيقة واجبة.

السائل: كيف الفقير يحتاج لغيره شيء أوجده ، و هذا الشيء فقير أيضاً شيء أوجده ، وهكذا ؟

أنت تقرّر وجود بداية لكلّ شيء ، ما الذي يجعلك تقول بذلك ؟

حيدر: السرّ في ذلك هو أنّ السلسلة المفروضة إذا كانت فقيرة بجميع حلقاتها ، فلا بدّ وأن يكون لها علّة وراءها لأنّك أقررت بأنّ الفقير يستدعي غنيّاً ، وإلّا يلزم التناقض ، فيكون فقر السلسلة دليل وجود موجود خارج عنها وهو الغنيّ.

السائل: إذا كان الفقر من نفس النوع يكون محالاً لكن الفقر الذي أقصده

ليس من نفس النوع.

حيدر: الفقر الذي كنت أتحدّث عنه هو منشأ الحاجة إلى الغير في التحقّق والبقاء، ووفق هذا المفهوم تعال معي نرتّب الأوراق من جديد.

١ ـ هناك موجود، وهذا ما أقررت أنت به في المقدّمة الأُولى.

٢ ـ أي موجود لا يخلو من أحد أمرين: إمّا وجوده من ذاته، أو من غيره.

وبعبارة أُخرى: إمّا فقير أو غنيّ، ويستحيل ارتفاع الوصفين واجتماعهما، وهذا ما كنت ـ بوركت ـ تقرّ به ـ أيضاً ـ.

٣ ـ وجود موجود فقير (وجوده من غيره وفقره منشأة الحاجة إلى علّة) يستدعي وجود موجود غنيّ، وإلّا يلزم التناقض، وهذا ـ أيضاً ـ أنت أقررت به ـ سابقاً ـ.

وفق هذه الإقرارات: إذا كان هناك موجود فإمّا وجوده من ذاته أو من غيره على الأوّل ثبت المطلوب، وعلى الثاني ـ أيضاً ـ يثبت المطلوب، وإذا فرضت وجود سلسلة مكوّنة من علل ومعاليل، فهذا يعني أنّ كلّ حلقات السلسلة بالغير، فيأتي إقرارك الثالث ليقول: حيث أنّ ما بالغير يستدعي وجود ما بالذات، فلابدّ من وجود موجود خارج السلسلة بالذات لا بالغير.

شرح برهان الصّدّيقين

ذكرت صياغات متعدّدة لبرهان (الصّدّيقين) ـ كما ذكرت سابقاً ـ أوصلها المحقّق الميرزا مهدي الآشتيانيّ إلى تسع عشر صياغة[1]، وقد ذكر

---

(١) تعليقة على حكمة المنظومة: ٤٨٩ ـ ٤٩٧.

بعضها العلّامة الطباطبائيّ في نهاية الحكمة ، ونحن في هذا المختصر نستعرض صياغة واحدة منسوبة للحكيم السبزواريّ صاحب المنظومة ، وقد بيّنه العلّامة الطباطبائيّ بقوله : «البراهين الدالّة على وجوده (تعالى) كثيرة متكاثرة ، وأوثقها وأمتنها هو البرهان المتضمّن للسلوك إليه من ناحية الوجود ، وقد سمّوه (برهان الصّدّيقين) ، لما أنّهم يعرفونه (تعالى) به لا بغيره. وهو كما ستقف عليه برهان إنّيّ يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر.

وقد قرّر بغير واحد من التقرير : وأوجز ما قيل أنّ حقيقة الوجود إمّا واجبة وإمّا تستلزمها ، فإذن الواجب بالذات موجود ، وهو المطلوب»[1].

وهذا التقريب هو ما تقدّم منّا ـ سابقاً ـ غير أنّنا نريد أن نقف على أُصوله التي يعتمد عليها بنحو من التفصيل ، والأُصول هي :

الأصل الأوّل : أصل تحقّق الواقعيّة في مقابل السفسطة ، وهذا أصل بديهيّ لا يحتاج إلى إثبات ، بل هو غير قابل للإثبات والنفي ؛ لأنّ أي عمليّة برهنة تستبطن في طيّاتها التسليم بعدّة واقعيّات.

الأصل الثاني : استحالة اجتماع النقيضين ، وهذا الأصل كسابقه.

الأصل الثالث : أنّ الواقعيّة عبارة عن الوجود ، فإذا كان هناك شيء في الواقع فهو الوجود ، وهذا ما يسمّى بـ(أصالة الوجود). وتوضيحه :

بحث أصالة الوجود

يقع في عدّة مباحث :

---

(١) نهاية الحكمة : ٣٢٨.

المبحث الأوّل: في أهمّيّة المسألة من الناحية الفلسفيّة.

تترتّب على دراسة مسألة (أصالة الوجود) نتائج متعدّدة لا يستغني عنها الباحث في جميع مسائل الفلسفة، بما في ذلك مسألة إثبات العلّة الأُولى.

يقول الشيخ محمّد تقي المصباح: «لهذه المسألة ـ أي مسألة أصالة الوجود ـ صلات بمسائل كثيرة، وحسبك ما تري في كلمات صدر المتألّهين في كتبه المختلفة من اعتبار أصالة الوجود كمبنى أساسيّ لكثير من البراهين»[1].

وهذه بعض المسائل المرتبطة بأصالة الوجود:

١ ـ بيان علّة الاحتياج إلى العلّة، هل هي الإمكان الذاتيّ أم الإمكان الوجوديّ؟ وسوف يأتي تحقيق ذلك في الأصل الرابع من أُصول برهان (الصّدّيقين).

٢ ـ تحديد متعلّق الجعل، هل هو وجود المعلول أم ماهيّته؟ وما يترتّب عليها من فوائد كثيرة تكشف حقيقة العلاقة القائمة بين العلّة والمعلول.

٣ ـ إثبات توحيد الحقّ تبارك وتعالى، من خلال إيجاد جواب حاسم على شبهة ابن كمّونة.

قال المحقّق السبزواريّ ﷺ:

ما وحّد الحقّ ولا كلمته   إلّا بما الوحدة دارت معه

المبحث الثاني: في ترتيب هذه المسألة من الناحية المنطقيّة.

الترتيب الطبيعيّ لهذه المسألة يأتي بعد معالجة ثلاث مسائل:

---

(١) نهاية الحكمة (تعليقة الشيخ المصباح): ١: ٢٦.

الأولى: مسألة ثبوت أصل الواقعيّة للأشياء ، وإبطال مذهب الشكّ والسفسطة؛ إذ لا معنى للبحث عن الحيثيّة الواقعيّة التي تترتّب عليها الآثار الخارجيّة بعد إنكار أصل التحقّق والواقعيّة.

الثانية: وجود مفهومين متغايرين في عالم الذهن ، أحدهما مختصّ وهو المفهوم الماهويّ كـ(الإنسان ، والحجر ، والسواد ، والخط) ، والآخر مشترك وهو مفهوم (الوجود).

يقول العلّامة الطباطبائيّ: «أوّل ما نرجع إلى الأشياء نجدها مختلفة متمايزة مسلوباً بعضها عن بعض ، في عين أنّها جميعاً في دفع ما كان يحتمله السوفسطيّ من بطلان الواقعيّة ، فنجد فيها ـ مثلاً ـ إنساناً موجوداً وفرساً موجوداً وشجراً موجوداً وعنصراً موجوداً وشمساً موجودةً ، وهكذا»[1].

وهذا يدلّ على وجود جهة اشتراك بين هذه الأشياء وجهة امتياز ، وحيث ثبت أنّ الوجود مشترك يحمل بمعنى واحد على جميع الموجودات ، فلابدّ وأن تكون في الموجودات المتكثّرة جهة أُخرى غير الوجود سبّبت التكثّر والإمتياز ، وتلك الجهة هي الماهيّة ، وعليه يكون للموجودات (ماهيّات محمولة عليها بها يباين بعضها بعضاً ، ووجود محمول عليها مشترك المعنى بينها) ، وهذا كما ترى دليل واضح. على (أنّ الماهيّة غير الوجود؛ لأنّ المختصّ غير المشترك) ، وقد ذكر الفلاسفة عدّة أدلّة تدلّ على مغايرة مفهوم الوجود لمفهوم الماهيّة ، منها ماذكره العلّامة الطباطبائيّ بقوله: «الماهيّة لا تأبى في ذاتها أن يحمل عليها الوجود ، وأن يسلب

---

(١) نهاية الحكمة : ١٤ ، المرحلة الأُولى ـ الفصل الأوّل.

عنها»[١] كما في قولنا: زيد قبل خمسين سنة ليس بموجود وهو الآن موجود فـ(لو كانت ـ الماهيّة ـ عين الوجود لم يجز) أن يسلب الوجود عنها (لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، فما نجده في الأشياء من حيثيّة الماهيّة غير ما نجده من حيثيّة الوجود»[٢].

ومن الواضح أنّه ما لم نثبت هذه المغايرة لا معنى للبحث عن الحيثيّة الأصيلة، هل هي حيثيّة الوجود أم حيثيّة الماهيّة؟

الثالثة: ثبوت واقعيّة واحدة لكلّ موجود، ويمكن أن نستدلّ عليها من خلال إثبات بطلان التعدّد، حيث يلزم منه أن يكون الواحد اثنين وهو خلاف ما ندركه بالضرورة، وأن تذهب الواقعيّات إلى ما لا نهاية، وهو محال.

يقول العلّامة الطباطبائيّ: «وإذ ليس لكلّ واحد من الأشياء إلّا واقعيّة واحدة كانت إحدى هاتين الحيثيّتين ـ أعني حيثيّة الماهيّة والوجود ـ بحذاء ماله من الواقعيّة والحقيقة»[٣].

المبحث الثالث: في تحرير محلّ النزاع.

بعد التسليم بثبوت هذه المسائل الثلاث سنواجه هذا السؤال: هل الواقعيّة الخارجيّة مصداق حقيقيّ لمفهوم الوجود، بحيث يكون الوجود هو المتأصّل، ومنشأ الآثار، والمتحقّق بالذات، والماهيّة متحقّقة بعرض تحقّقه؟ أم هي مصداق حقيقيّ لمفهوم الماهيّة والوجود متحقّق بعرضها؟

---

(١) بداية الحكمة: ١٣، المرحلة الأُولى ـ الفصل الثالث.

(٢) نهاية الحكمة: ١٤.

(٣) نهاية الحكمة: ١٥.

وبعبارة ثانية: بعد ثبوت مفهوم الوجود ومفهوم الماهيّة في عالم الذهن يقع الحديث ـ بحسب الترتيب المنطقيّ ـ حول وجود مصداق خارجيّ لهذين المفهومين ، وبعد أن أثبتنا الواقعيّة في المسألة الأُولى ، وأثبتنا اتّحادها في المسألة الثالثة ، لابدّ وأن يكون ما في الخارج مصداقاً حقيقيّاً لأحد المفهومين: إمّا مفهوم الوجود وإمّا مفهوم الماهيّة ، فهل الواقع الذي يشكّل متن الخارجيّة مصداق للوجود أم هو مصداق للماهيّة ؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال لا بدّ من بيان المراد من الاصطلاحات الواردة فيه ، لكي يتحرّر محلّ البحث ويتحدّد موضع النزاع في المسألة ، والاصطلاحات هي: (الوجود والماهيّة والأصيل والاعتباريّ والتحقّق بالعرض).

الوجود: تستعمل لفظة (الوجود) تارةً ويقصد منها المعنى الحرفيّ الذي يقع رابطة بين القضايا الثلاثيّة كـ«زيد عالم» ، ويعبّر عنه بالفارسيّة من خلال كلمة (است) ويقابله الوجود المحموليّ الذي يقع محمولاً في القضايا الثنائيّة والهليات البسيطة التي يكون المحمول فيها وجود نفس الموضوع.

وتارةً ثانية تستعمل ويقصد منها المعنى المصدريّ المتضمّن للنسبة إلى الفاعل ، والذي يرادفه في الفارسيّة لفظ (بودن).

وتارةً ثالثة تستعمل ويقصد منها اسم المصدر الفاقد في مفهومه معنى النسبة إلى الفاعل ، ويرادفه في الفارسيّة لفظ (هستي) وهو المفهوم البديهيّ الذي تحدّثنا عنه في مباحث مفهوم الوجود.

وتارةً رابعة تستعمل ويقصد منها نفس الحقيقة العينيّة التي يتشكّل منها متن الواقع ، والتي يحكى عنها بمفهوم الوجود البديهيّ العامّ.

أمّا المعنى الحرفي فهو في الأصل منطقيّ حقيقته عين الرابط بين الموضوع والمحمول ولا وجود له في عالم الذهن إلّا في ضمن الجملة، فواضح أنّه خارج عن محلّ الكلام. وأمّا المعنى المصدريّ فهو مفهوم إنتزاعيّ لا ثبوت له في الخارج إلّا باعتبار منشأ الانتزاع، وليس محلّ البحث ههنا أيضاً.

وأمّا المعنى الثالث، فهو بما هو مفهوم يكون من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي يكون عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج، وهو ـ أيضاً ـ خارج عن محلّ البحث. فالوجود الذي يكون محلّ البحث هو المعنى الأخير، أعني الحقيقة العينيّة التي يشار إليها بهذا المفهوم العامّ[١].

الماهيّة: مصدر جعليّ مأخوذ من (ما هو) وهي **تارةً** تستعمل بمعنى اسم مصدريّ في ما يجاب به عن سؤال (ما هو) وهو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً، وإن شئت قلت: قالب ذهنيّ للموجودات العينيّة، أو الحدّ العقليّ[٢] الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة، وهذا المعنى للماهيّة هو الماهيّة بالمعنى الأخصّ.

وميزة المفاهيم الماهويّة أنّها تعكس ذاتيّات الموجودات الخارجيّة، وحدودها الخاصّة. **وبعبارة أُخرى**: تعكس الانبساط الخاصّ الذي يشكّله الموجود في عالم الواقع ونفس الأمر.

ومن الطبيعي أن لا يكون لواجب الوجود تعالى ماهيّة بهذا المعنى؛

---

(١) نهاية الحكمة (تعليقة الشيخ المصباح): ١: ٢٢.

(٢) كون الماهيّة بالمعنى الأخصّ حدّاً عقلياً مبنيّ على ثبوت:

١ ـ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

٢ ـ استحالة انتزاع المفاهيم المتعدّدة من الواحد من حيث أنّه واحد.

لأنّ وجوده تعالى محيط بكلّ شيء (لا حدّ له) وإنّما هو منبسط على جميع مراتب عالم الوجود.

وأُخرى تستعمل بمعنى (ما به الشيء هو هو) أي بمعنى هويّة الشيء وحقيقته ، وهذا المعنى للماهيّة هو المعنى الأعمّ؛ لأنّه يطلق على وجود الواجب تعالى ، ولذلك قيل: (الواجب ماهيّته إنّيّته) وعلى العدم. والمراد من كلمة (الماهيّة) في هذه المسألة المعنى الأوّل ، لكن لا مفهوم هذه الكلمة ـأي الماهيّة بالحمل الأوّليّ ـ إذ لا شكّ في أنّ مفهوم الماهيّة أمر اعتباريّ ، بل مصداق هذا المفهوم ، كالإنسان والحجر والشجر ، أي الماهيّة بالحمل الشايع. وبذلك يتّضح جليّاً أنّ البحث في مسألة (أصالة الوجود أو الماهيّة) خاصّ بعالم الممكنات ، ولا يشمل واجب الوجود تبارك وتعالى.

الأصيل : ما يستفاد من كلمات الفلاسفة أنّ المراد بـ(الأصيل):

١ ـ ما يكون الواقع الخارجيّ مصداقاً حقيقيّاً بالنسبة إليه.

وقد ذكر العلّامة الطباطبائيّ في نهاية الحكمة بقوله: «وإذ ليس لكلّ واحد من هذه الأشياء إلّا واقعيّة واحدة كانت إحدى هاتين الحيثيّتين ـأعني الماهيّة والوجود ـ بحذاء ما له الواقعيّة والحقيقة ، وهو المراد بالأصالة ، والحيثيّة الأُخرى اعتباريّة منتزعة من الحيثيّة الأصيلة ، تنسب إليها الواقعيّة بالعرض»[(١)].

٢ ـ منشأ ترتب الآثار ، كالتقدّم والتأخّر ، والقوّة والفعل ، والضعف والشدّة ، والفعل والانفعال. قال العلّامة الطباطبائيّ رحمه‌الله في الرسالة

---

(١) نهاية الحكمة : ١٥.

التوحيديّة: «ليتأمّل فيما يقوله السوفسطائيّ من أنّ العالم موهوم وما يقوله الفيلسوف من ثبوت الحقائق في الخارج، وهذا المعنى وإن لم يكن له تفسير وبيان تامّ غير أنّا ندري ما نقوله وما يقولون، فمرادنا من لفظ الأصيل والواقع وما في الواقع والحقيقة والوجود ومنشأ الآثار هو الذي نثبته في قبالهم»[١].

وقال ﵀ في مقام بيان المراد من اصطلاح (الاعتباريّ) في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشر من نهاية الحكمة: «للاعتباريّ فيما اصطلحوا عليه معاني أُخر ـ غير ما تقدّم ـ خارجة عن بحثنا: أحدها ما يقابل الأصيل بمعنى منشأيّة الآثار بالذات، المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود والماهيّة»[٢].

٣ ـ الموجود بذاته والمتحقّق بنفسه بلا واسطة في العروض، أي الذي لايحتاج إلى انضمام أمر آخر لانتزاع التحقّق والكينونة في عالم الواقع منه. **وبعبارة ثانية**: لا يكون له عنوان المتحقّق من (المحمولات بالضميمة) بل يكون من (المحمولات من صميمه).

قال العلّامة الطباطبائيّ ﵀ بعد الإستدلال على أصالة الوجود: «فقد تحصّل أنّ الوجود أصيل والماهيّة اعتباريّة، كما قال به المشّاؤون، أي إنّ الوجود موجود بذاته، والماهيّة موجودة به»[٣].

الاعتباري: المراد منه المعنى المقابل لمعنى كلمة (الأصيل) أي الذي

---

(١) الرسالة التوحيديّة: ٥ و ٦.

(٢) نهاية الحكمة: ٣١٦.

(٣) نهاية الحكمة: ١٥.

لا تكون الواقعيّة مصداقاً حقيقيّاً بالنسبة إليه ، وليس منشأ لترتّب الآثار ، والذي يكون تحقّقه بعرض تحقّق الأصيل .

التحقّق بالعرض: تنقسم الواسطة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الواسطة في الثبوت ، وهي منشأ الوجود الواقعيّ ، كالنار بالنسبة إلى حرارة الماء. فإنّ الماء يتّصف حقيقة بالحرارة ، ولكن اتّصافه هذا بواسطة حرارة النار ، فالنار حيثيّة تعليليّة لاتّصاف الماء بالحرارة .

القسم الثاني : الواسطة في الإثبات ، وهي المعبّر عنها في علم المنطق بـ(الحدّ الأوسط) ، والمراد بها ما كان موجباً لثبوت المحمول للموضوع ، كالتغيّر بالنسبة إلى ثبوت الحدوث للمادّة .

القسم الثالث : الواسطة في العروض ، والمراد بها أن تكون الواسطة متّصفة بصفة معيّنة أوّلاً وبذات ، ويتّصف بها ذو الواسطة ثانياً وبالعرض ، كقولنا : جرى النهر ، فالواسطة في الجريان هنا هو الماء وهو المتّصف ـ حقيقةً ـ بصفة الجريان أوّلاً وبالذات ، وإنّما يتّصف بها النهر ثانياً وبالعرض[1] ، ومن هنا يصحّ سلب الجريان عن النهر ، فالماء حيثيّة تقييديّة لاتّصاف النهر بالجريان .

وتقسم الواسطة في العروض إلى عدّة تقسيمات منها :

١ ـ **الواسطة الجليّة**: وهي سراية حكم أحد المتّحدين على نحو المجاز إلى الآخر ، بحيث يدرك العرف هذه المجازيّة بلا حاجة إلى دقّة عقليّة ، كما في المثال المتقدّم (جرى النهر) حيث يرى العرف هنا أنّ الجريان حقيقة

---

(١) الرافد في علم الأصول : ٨١.

للماء وليس للنهر، فإسناد الجريان إلى النهر هنا إسناد مجازيّ وليس حقيقيّ بحسب العرف.

٢ ـ **الواسطة الخفيّة**: وهي ما كان الإسناد فيها بحسب العرف إسناداً حقيقيّاً وبحسب الدقّة العقليّة إسناداً مجازيّاً، ومثاله حركة الجالس في السفينة، فإنّ المتحرّك في الحقيقة ما كان متغيّراً على نحو التدرّج، والجالس ثابت لم يتغيّر. نعم، لمكان تغيّر السفينة ينسب العرف التغيّر حقيقةً إلى الماكث فيها، وليس الأمر كذلك بحسب الدقّة العقليّة.

ومثاله ـ أيضاً ـ إسناد التحقّق والواقعيّة إلى الأمر الاعتباريّ لاتّحاده مع الأمر الأصيل في مسألة (أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة) فقولنا: زيد موجود إسناد حقيقيّ بنظر العرف، ولكنّه ـ بناءً على القول بأصالة الوجود ـ إسناد مجازيّ بنظر الفيلسوف المتأمّل؛ لأنّ الموجود في الحقيقة هو الوجود، وإنّما ينسب إلى الماهيّة ثانياً وبالعرض، باعتبار أنّها تعكس حدّه وانبساطه الخاصّ، فالماهيّة بناءً على أصالة الوجود موجودة بعرض الوجود لا بالذات.

بعد اتّضاح المراد من الاصطلاحات المستعملة في مسألة (أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة) نأتي إلى تحرير محلّ البحث والنزاع فنقول: المتحقّق حقيقة في الأعيان والمشار إليه بكلمة هذا، والذي له الأثر والتأثير والتأثّر ما هو؟ هل هو الوجود أم الماهيّة؟ فالذي هو المتحقّق المشار إليه وصاحب الأثر هو الأصيل والآخر أمر انتزاعيّاً اعتباريّاً ينسب إليه التحقّق والأثر والتأثير بالتبع وثانياً وبالعرض[1].

---

(١) الفلسفة الإسلاميّة: ١٦.

المبحث الرابع: في الأقوال المحتملة.

بناءً على المسائل الثلاث التي ذكرناها في بداية البحث لا يمكن أن نفترض في المسألة إلّا قولين: القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، والقول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود.

وإن نظرنا إلى المسألة ـ بقطع النظر عن المسائل المتقدّمة ـ فإنّ الأقوال المحتملة ـ بحسب الاحتمال العقليّ ـ أربعة[1]: القولان المتقدّمان بالإضافة إلى

---

(١) هذا الحصر كما ذكر سماحة الشيخ غلام رضا فيّاضي (حفظه الله) مبنيّ على وجود تعدّد حيثيّ بين مفهوم الوجود ومفهوم الماهيّة ـ بأن يكون مفهوم الوجود منتزعاً من نحو الموجود، وتكون الماهيّة منتزعة من حدّه ـ وإلّا فمن الممكن أن نحتمل إحتمالاً خامساً بناء على كون الماهيّات منتزعة من نحو الموجود لا من حدّه، وهو أصالة الوجود والماهيّة معاً لوحدتهما الخارجيّة.

ولا إشكال في إمكانيّة إنتزاع مفاهيم متعدّدة من حيثيّة واحدة كما قد يقال في إنتزاع الصفات الذاتيّة من الذات، والامكان والمعلوليّة والوجود من الصادر الأوّل.

فإن قيل: لكن لماذا يكون الوجود جزء مشتركاً وتكون الماهيّة جزء مختصّاً بناء على وحدة الحيثيّة الانتزاعيّة وعينيّة الوجود للماهيّة؟

قلنا: يدرك العقل ذلك كما يدرك الصفات الذاتيّة المختلفة مفهوماً من الذات الأحديّة.

وكنت أظنّ أنّ هذا الرأي لأحد أساتذة الفلسفة المعاصرين في الحوزة العربيّة، ولكن عرفت أنّ هذا الأُستاذ أخذه من الشيخ فيّاضي، وما كان ينسبه إليه، وبعد التتبّع وجدته موجوداً في بعض عبارات صدر الدين الشيرازيّ:

منها قوله: ... كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً، ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتيّاته، كالأبيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيون والناطق، فهي موجودات توجد بوجود زيد، بل عين زيد وجوداً»، انتهى. الأسفار: ١: ٣٢٥.

ومنها قوله: ... وكما يصنع لأنحاء الوجودات الخارجيّة معاني ذاتيّة هي ماهيّات تلك الوجودات، انتهى موضع الشاهد. الأسفار: ١: ٣٥٠.

«

القول بأصالة الوجود والماهيّة معاً، والقول باعتباريّة الوجود والماهيّة.

وبطلان القول الأخير لا يحتاج إلى مزيد بحث وتحقيق لمساوقته مذهب السفسطة وإنكار الواقع، وسوف نكتفي ببعض أهمّ الأدلّة على وجاهة القول بأصالة الوجود، وهو القول المشهور بين حكماء المدرسة المشّائيّة، ومع أنّ المسألة لم تطرح قبل زمان الميرداماد وصدر الدين الشيرازيّ، إلّا أنّ في عبارات المشّائين ـ خصوصاً الشيخ ابن سينا ـ ما يشير إلى القول بأصالة الوجود، وأصرح تلك العبارات المنقولة قول بهمنيار في التحصيل: «الوجود حقيقة أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته». وقوله: «الفاعل إذا أفاد وجوداً فإنّما يفيد حقيقته، وحقيقة موجوديّته، فقد بان من جميع هذا أنّ وجود الشيء هو أنّه في الأعيان لا ما به يكون في الأعيان».

وأوّل من بحث هذه المسألة بحثاً عميقاً وبصورة[1] مستقلّة صدرا

» أقول: نحو الوجود عينه بخلاف الحدّ. ويترتّب على العينيّة مجموعة من النتائج الفلسفيّة منها:

١ ـ عدم الحاجة الى البحث عن الأصيل هل هو الوجود أو الماهيّة؟

٢ ـ انّ أحكام الوجود ثابتة بالذات للماهيّة، وانّ احكام الماهيّة ثابتة بالذات للوجود.

٣ ـ كون العلم الحصوليّ إدراكاً للأشياء لا لحدودها.

٤ ـ ثبوت ماهيّة لواجب الوجود.

٥ ـ تعلّق الجعل بالماهيّة.

٦ ـ تغيّر الضابطة التي على أساسها كان يفرّق بين المعقولات الفلسفيّة والماهويّة.

(١) أقام الملّا صدرا أدلّة متعدّدة على القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وقد جمعها في كتاب (المشاعر) تحت عنوان (المشعر الثالث: في تحقّق الوجود عيناً) فبلغت »

الشيرازيّ ﵀ ، فقد ذهب في بداية عهده إلى القول بأصالة الماهيّة ، ولعلّه تأثّر في ذلك المفضل السيّد المير داماد ﵀ ، ثمّ تراجع بعد ذلك عن هذا القول وذهب إلى القول بأصالة الوجود ، وأقام عليه براهين متعدّدة ، وكان بعض تلك البراهين في غاية الإحكام بحث كاد القول بأصالة الماهيّة يصبح جزءاً لا يتجزّأ من التاريخ القديم.

يقول ﵀ : «وإنّي كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصّل الماهيّات حتّى هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك ، وهو أنّ الموجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين ، وأنّ الماهيّات المعبّر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود أبداً»[١].

وهذه بعض الأدلّة التي ذكرت لإثبات أصالة الوجود:

الدليل الأوّل: وهو من أهمّ الأدلّة المطروحة لإثبات أصالة الوجود؛ إذ بالإضافة إلى استحكامه وإتقانه ، فإنّه لا يتوقّف على أي أصل موضوعيّ ، بل يرتكز فقط على أصل الواقعيّة وزيادة الوجود على الماهيّة ، وكون

» ثمانية أدلّة. ومع أنّ قيمتها العلميّة تختلف من دليل إلى آخر إلّا أنّه ﵁ أطلق عليها لفظ (شواهد قطعيّة) ، ولعلّ السبب في ذلك راجع إلى اعتقاده ببداهة تحقّق الوجود وتأصّله في عالم الخارج.

وقد استفاد جميع الحكماء من هذه الشواهد المتعدّدة ، بحيث أصبح طرح المسألة في كتب المتأخّرين لا ينفكّ عن الاستدلال ببعضها ، فهي ـ بحقّ ـ تشكّل نهاية تطوّر الفكر البشريّ إلى عصرنا الحاضر في البرهنة على هذه المسألة بحدود بحثي القاصر.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة : ١ : ٤٨ و ٤٩.

الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، وهو الأمر المتّفق عليه بين المتنازعين في هذه المسألة. ويتكوّن هذا الدليل من مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، ليس الوجود جزء من حقيقتها ولذلك تصدق مع العدم، وليس العدم جزء من حقيقتها ولذلك تصدق مع الوجود.

وبعبارة ثانية: لو حلّلنا مفهوماً ماهويّة ما ـ كالإنسان مثلاً ـ لاستخرجنا من ذاته عدّة أشياء تحمل عليه ولا يمكن أن تسلب عنه، كالناطق والحيوان والجسم الحسّاس والجوهر، وليس منها الوجود والعدم، ولذلك يمكن سلب الوجود والعدم عن الإنسان فيقال: الإنسان من حيث هو ليس إلّا هو لا موجود ولا معدوم. وهذا معنى أنّ الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهيّة معنيان تركيبيّان لا تحليليّان، أي يحملان عليها ولكنّهما خارجان عن حقيقتها.

فالماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة، وإذا كانت متّصفة بشيء منهما، فلا بدّ وأن يكون السبب في ذلك شيء خارج عن ذاتها، لأنّها في ذاتها لا تستحقّ الاتّصاف بأحدهما.

المقدّمة الثانية: هنالك ماهيّات متّصفة بالوجود، وتترتّب عليها آثار خارجيّة، وهي بذلك خارجة عن حدّ الاستواء؛ إذ لا معنى لأن يقال: الماهيّة الموجودة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم.

وهنا نواجه هذا السؤال المهمّ: ما هو السبب الذي أخرج الماهيّة من حدّ الاستواء بحيث ترتّبت عليها هذه الآثار الخارجيّة؟

الجواب: في المسألة ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون نفس الماهيّة ، وهو محال للزوم الانقلاب؛ لأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ، فلو اقتضت في ذاتها الوجود لم تكن كذلك ، وهو جمع للنقيضين.

الاحتمال الثاني: أن يكون العدم ، وهو محال لأنّ العدم نقيض التحقّق ، ومن المستحيل ـ بالبداهة ـ أن يكون هو السبب في تحقّق الماهيّة وترتّب الآثار العينيّة عليها.

الاحتمال الثالث: أن يكون الوجود ، وهو المطلوب ، وعليه تكون الأصالة للوجود؛ لأنّ الماهيّة به خرجت عن حدّ الاستواء ، واستحقّت الكون والتحقّق وترتّب الآثار العينيّة.

وقال الحكيم المحقّق السبزواريّ رحمه‌الله :

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء[1]

الدليل الثاني: وهو يتكوّن من مقدّمتين :

المقدّمة الأُولى: نفس المقدّمة الأُولى التي ذكرت في الدليل الأوّل (الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي).

المقدّمة الثانية: انّ الحقائق الخارجيّة متفاوته بالشدّة والضعف ، والتأخّر والتقدّم ، وباعتبار أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي لا يمكن أن تكون في ذاتها ملاك لهذا التفاوت فلابدّ وأن يكون ملاكها الوجود.

وباعتبار واقعيّة التفاوت في عالم الخارج يكون الوجود أمراً عيناً.

---

(١) شرح المنظومة تعليقة الشيخ حسن زاده آملي : ٢: ٦٣.

النتيجة: الوجود هو الأصيل المتعيّن في عالم الواقع.

ويمكن أن تصاغ المقدّمة الأولى بشكل آخر[١]، وهو: أنّ الماهيّة في ذاتها لا تقبل التفاوت لاستحالة التشكيك في الماهيّات، فلا بدّ وأن تكون الواقعيّة المتفاوتة مصداقاً حقيقيّاً لمفهوم الوجود.

الدليل الثالث: وهو ـ أيضاً ـ مكوّن من مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: كلّ ماهيّة مغايرة ذاتاً لما عداها من الماهيّات، فإذا افترضنا ماهيّتين، فهذا يعني أنّنا افترضنا المغايرة بينهما أيضاً. وهذه المغايرة إمّا أن تكون بتمام الذات ـ مثل ماهيّة البياض والإنسان ـ وإمّا أن تكون بجزءاً من الذات مثل البياض والسواد حيث يشتركان في كونهما من الكيف المبصر إلّا أنّهما يختلفان في الجزء المختصّ بذات كلّ منهما. وكلّ ماهيّة تختصّ بتعريف لا يمكن له أن ينطبق على غيرها من الماهيّات.

المقدّمة الثانية: إنّنا ندرك وجود وحدة واتّحاد بين الموجودات في عالم الذهن وعالم الخارج، فجميع الموجودات ـ كالشجر والتراب والهواء والماء والنور والإنسان والسخونة والظلّ... إلخ ـ في عين أنّها متباينة من ناحية

---

(١) بناء على الصياغة الأُولى لا يختلف البرهان الأوّل عن البرهان الثاني إلّا من جهة الإطلاق والتقييد، والعموم والخصوص؛ لأنّ الكبرى فيهما واحدة وهي الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، والصغري في الدليل الأوّل أعمّ من الصغرى في الدليل الثاني لاختصاص الأخيرة بهذه الآثار الأربعة الشدّة والضعف، والتقدّم والتأخّر، وبناء على الصياغة الثانية ـ وهي للمحقّق السبزواريّ ـ يوجد فرق جوهريّ بين الدليلين، وهو الإختلاف في نفس الكبري، فإنّ الكبرى في الدليل الأوّل: الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، وفي الدليل الثاني: عدم إمكان التشكيك في الماهيّات.

الخصوصيّات هي متّحدة ومشتركة من نـاحية أصـل الواقـعيّة ، وليست الماهيّة ملاك هذه الوحدة في الواقعيّة الخارجيّة؛ لأنّ جانب مـاهيّتها هـو جانب امتيازها ومباينتها ، وباعتبار أنّ العدم نقيض الواقعيّة ولا يمكن أن يكون ملاك وحدتها واتّحادها ، فإنّ ملاك الوحدة العينيّة الخارجـيّة ليس شيئاً سوى الوجود(١).

النتيجة: الوجود هو المتعيّن المتحقّق في عالم الخارج ، فهو الأصيل.

الدليل الرابع: وهو مكوّن من عدّة مقدّمات:

المقدّمة الأُولى: وهي نفس المقدّمة الأُولى المتقدّمة في الدليـل السـابق (الماهيّة ملاك الكثرة والمغايرة).

المقدّمة الثانية: من المتسالم عليه بين المتنازعين في هذه المسألة ـ أصالة الوجود أو الماهيّة ـ صحّة الحمل وتحقّقه بين الأشياء.

المقدّمة الثالثة: أنّ صحة الحمل تتوقّف على وجود جهة مغايرة وجـهة اتّحاد بين الموضوع والمحمول ، وأن الحـمل يـنقسم إلى حمـل أوّلي وشـايع صناعيّ ، والسرّ في ذالك يعود إلى اختلاف وجـود جـهة الاتّحـاد ذهـناً وخارجاً ، وهنا نسأل عن ملاك الاتّحاد الخارجيّ الذي تعكسه الهوهويّة في عمليّة الحمل عندما يكون الحمل حملاً شايعاً ما هو ؟

الجواب: فيه ثلاثة احتمالات:

الاحـتمال الأوّل: أن يكون الملاك الماهيّة ، وهـذا الاحـتمال بـاطل لأنّ

---

(١) إيضاح الحكمة: ١: ٩٠ و ٩١ (بتصرّف).

الماهيّة ملاك الكثرة والمغايرة، فلو كانت متحقّقة خارجاً بحيث لا يكون في الخارج إلّا هي لم تتحقّق في الخارج جهة اتّحاد بين الموجودات، ولازم ذلك بطلان الحمل المتّفق على صحّته.

الاحتمال الثاني: أن يكون الملاك العدم، وهو ضروريّ البطلان.

الاحتمال الثالث: أن يكون ملاك الاتّحاد الخارجيّ الوجود، وهو المطلوب، فيكون الوجود أمراً عينيّاً متحقّقاً في عالم الخارج.

النتيجة: الوجود هو الأصيل المتعيّن في عالم الخارج. وقد أشار إلى هذا الدليل الحكيم المحقّق السبزواريّ ﷺ في قوله:

لو لم يؤصل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أتت

الدليل الخامس: وهو يتكوّن من مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: الحيثيّة الذاتيّة للواقعيّة الخارجيّة هي حيثيّة التشخّص، وعدم إمكان الصدق على كثيرين، فإنّ كلّ متحقّق بما هو متحقّق في عالم الخارج لا يقبل الصدق على غيره من الموجودات.

المقدّمة الثانية: الحيثيّة الذاتيّة للماهيّة ليست حيثيّة التشخّص، فإنّ الماهيّة لا تتّصف بالتشخّص إلّا إذا وجدت في عالم الخارج، فالماهيّة تختلف عن الواقعيّة الخارجيّة. ولاستحالة أن تكون الواقعيّة الخارجيّة أمراً عدميّاً، فهي عين الوجود.

النتيجة: الواقع العينيّ مختصّ بالوجود، فالوجود هو الأصيل.

الدليل السادس: وهو يتكوّن ـ أيضاً ـ من مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: الحيثيّة الذاتيّة للواقعيّة الخارجيّة هي حيثيّة ترتّب

الآثار، فإنّ النار في عالم الخارج تترتّب عليها جميع آثارها، كالإنارة والحرارة والإحراق.

المقدّمة الثانية: الحيثيّة الذاتيّة للماهيّة ليست حيثيّة ترتّب الآثار، فإنّ الماهيّة قد تتحقّق في عالم الخارج وتترتّب عليها آثار الخارجيّة ـ كما في مثال النار المتقدّم ـ وقد توجد في عالم الذهن من دون أن تترتّب عليها تلك الآثار، كالنار الموجودة في عالم الذهن، فإنّ النار الموجودة في عالم الذهن عين النار الموجودة في عالم الخارج، ولكنّها لا تتّصف بالإنارة والحرارة والإحراق. نعم، تترتب عليها آثار أُخرى كالتعقّل وطرد الجهل.

فلو كانت الماهيّة عين الخارجيّة لكانت الآثار التي تترتّب عليها في عالم الخارج عين الآثار التي تترتّب عليها في عالم الذهن، لكنّ الآثار تختلف، فالماهيّة ليست عين الخارجيّة.

النتيجة: الماهيّة اعتباريّة، والوجود هو الأصيل.

وهذا الدليل يفتقر إلى إثبات أصل موضوعيّ: وهو أنّ المعلوم بالذات عين ماهيّة المعلوم بالعرض.

الدليل السابع: يتكوّن من عدّة مقدّمات:

المقدّمة الأُولى: نحن ندرك بالضرورة تغيّر الأشياء الخارجيّة من حالة إلى حالة أُخرى، كالتفاحة تتغيّر في حجمها من حجم إلى حجم، وفي لونها من لون إلى لون، وكالأنواع الجوهريّة تتغيّر في جوهرها من نوع جوهريّ خاصّ كالجوهر غير النامي، إلى نوع آخر كالجوهر النامي، وكلّ ذلك مع تعيّن القابل والمقبول، فإنّ بذرة التفاحة ـ مثلاً ـ لا يمكن أن تكون إلّا شجرة تفّاحة، وكذلك الحال بالنسبة إلى نطفة الإنسان، فإنّها لا يمكن أن

تكون إلّا إنسان، وهذا يدلّ على وجود نسبة بين القابل والمقبول.

وباعتبار أنّ هذه النسبة تتّصف بصفات ثبوتيّة خارجيّة، كالشدّة والضعف، والقرب والبعد، فإنّ النسبة موجودة ومتحقّقة في عالم الخارج.

ويترتّب على وجودها وجود طرفيها القابل والمقبول ـ أيضاً ـ لأنّ النسبة تستدعي وجود طرفيها في نفس رتبة وجودها. وباعتبار أنّ المقبول لا تحقّق له بحيث تترتّب عليه جميع آثاره الخارجيّة، فهو موجود بوجود ضعيف لا تترتّب عليه جميع الآثار وبحسب الإصطلاح: فهو موجود بالقوّة. ومعنى هذا أنّ التبدّل والتغيّر الخارجيّ يكون من خلال خروج الشيء من القوّة إلى الفعل، من الوجود الضعيف إلى الوجود القويّ، من وجود لا تترتّب عليه جميع الآثار إلى وجود تترتّب عليه جميع الآثار، وهذا هو معنى الحركة في الجواهر والأعراض.

المقدّمة الثانية: بناء على تعريف الحركة بالخروج من القوّة إلى الفعل يكون لازم طبيعة الحركة الإشتداد والتكامل؛ لأنّ الشيء في حالة القوّة نقص وفي حالة الفعليّة كمال.

المقدّمة الثالثة: أنّ معنى وقوع الحركة في مقولة ما، كالجوهر والكيف والكمّ... إلخ أن يرد في كلّ آن من آنات الحركة نوع من أنواع تلك المقولة، ففي حركة لون التفاحة ـ مثلاً ـ يرد في كلّ آن من آنات الحركة نوع من الكيف يختلف عن النوع السابق واللّاحق، وليست مراتب اللون المختلفة في الشدّة والضعف أفراد لنوع واحد للزوم التشكيك في الماهيّات.

المقدّمة الرابعة: الحركة وجود واحد متّصل سيال يقبل الإنقسام إلى ما لانهاية، فالأنواع الواردة حالة الحركة غير متناهية، فلو كانت الماهيّة

أصيلة ومتحقّقة في عالم الخارج ، لكانت هذه الأنواع غير المتناهية أصيلة ومتحقّقة في عالم الخارج ، وهو محال[١].

فالماهيّة أمر اعتباريّ يعتبرها الذهن بعد ملاحظة حدّ الوجود في كلّ آن من آنات الحركة التكامليّة والاشتداديّة ، وبذلك ينتفي الإشكال.

النتيجة: الماهيّة اعتباريّة ، والوجود هو الأصيل المتحقّق.

وقد ذكر الحكيم المحقّق السبزواريّ ﵀ هذا الدليل بقوله[٢]:

كون المراتب في الاشتداد   أنواعاً استنار للمراد

الأصل الرابع: هو أنّ مناط الحاجة إلى العلّة الإمكان الوجوديّ ، وهو عبارة عن كون الوجود غير مستقلّ بذاته في التحقّق ، وهذا الأصل يتفرّع على الأصل السابق ، فإنّنا إذا بنينا على أنّ ما يتحقّق في الخارج خصوص الوجود ، فينبغي ـ كما أفاد صدر الدين الشيرازيّ ـ البحث في ملاك الحاجة عن العلّة فيما إذا تحقّق محتاج إلى العلّة في نفس الوجود؛ لأنّ غير الوجود لاتحقّق له ولا يتحقّق بناء على أصالة الوجود ، وما هو الملاك نفس كون

---

(١) شرح المنظومة تعليقة الشيخ حسن زاده آملي : ٢: ٧٠ و ٧١.

قال الحكيم السبزواريّ ﵀ : «انّ مراتب الشديد والضعيف في الاشتداد أنواع متخالفة عندهم ، وتلك المراتب غير متناهية حسب قول المتّصل انقسامات غير متناهية. لو كان الوجود اعتبارياً كان في الوحدة والكثرة تبعاً للمتنوّع أعني الماهيّات ، وهي هنا غير متناهية متأصّلة كان أنواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين : المبدأ والمنتهى ، بخلاف ما إذا كان للوجود حقيقة. فإنّه كخيط ينظّم شتاتها ، ولا ينفصم به متفرّقاتها ، فكان هنا أمر واحد. كما في الممتدّات القارّة أو غير القارّة ، حيث أنّ كثرتها بالقوّة».

(٢) شرح المنظومة تعليقة الشيخ حسن زاده آملي : ٢: ٦٣.

الوجود متعلّقاً بغيره قائماً بسواه لا يستقلّ بنفسه، وقد تعرّضنا لبيان ذلك مفصّلاً.

فإذا تمّت هذه الأُصول الأربعة نقول: هناك حقيقة هي وجود في الخارج وهذه الحقيقة إمّا واجبة وإمّا تستلزمها، فإذن الواجب بالذات موجود، وهو المطلوب.

وبيان (إمّا واجبة وإمّا تستلزمها) هو أنّ الحقيقة الوجوديّة إمّا هي غنيّة مستقلّة غير متعلّقة بغيرها، وإمّا فقيرة متعلّقة بغيرها لا تستقلّ في حدوثها ووجودها، ولا واسطة بين الفقر والغنى، والتعلّق وعدم التعلّق، والاستقلال وعدم الاستقلال، فإن كانت الحقيقة غنيّة مستقلّة ثبت المطلوب، ومعنى استقلالها عدم اتّصافها بما يستلزم الحدوث والفقر والحاجة كالتغيّر والتحوّل والتركّب، وإن كانت فقيرة فهذا يعني أنّها متعلّقة بالغير وذلك الغير هو المستقلّ لاستحالة وجود فقير متقوّم بالغير بدون غير يقوّمه، ولا يقال هنا ـ كما بيّنّا سابقاً ـ الغير مثله فقير؛ لأنّه لا فرق بين فرض وجود واحد فقير أو وجودات متعدّدة تتّصف بالفقر في استدعاء الفقر لغيرٍ غنيّ يقوم الفقير خارج عن الموجودات الفقيرة.

الحمد لله ربّ العالمين

مُحتوياتُ الكِتابِ

الفصل الأوّل

أدلّة وجود الله .. بيان و تقسيم

١٥ ـ ١١٥

الفصل الثاني

وقفة مع كتاب (التصميم العظيم)

١١٧ ـ ١٦٨

الفصل الثالث

مناقشة الإلحاد في منطلقاته التطوّريّة

١٦٩ ـ ٢٣١

الفصل الرابع

القانون و (المصمّم الحكيم)

٢٣٣ ـ ٣٢٤